MÉDECINES D'ASIE - Savoirs & Pratiques

Collection dirigée par Guy Mazars



La psychiatrie médiévale persane

La maladie mentale dans la tradition médicale persane

Bertrand THIERRY de CRUSSOL des EPESSE



La psychiatrie médiévale persane

La maladie mentale dans la tradition médicale persane

Springer

Paris
Berlin
Heidelberg
New York
Hong Kong
Londres
Milan
Tokyo

B. Thierry de Crussol des Epesse

La psychiatrie médiévale persane

La maladie mentale dans la tradition médicale persane



B. Thierry de Crussol des Epesse

Hôpital de l'Avison
16, rue de l'Hôpital
88600 Bruyères

ISBN : 978-2-287-99477-7 Springer Paris Berlin Heidelberg New York

Imprimé en France

Springer-Verlag est membre du groupe Springer Science + Business Media

Maquette de couverture : Jean-François Montmarché
Mise en page : Arts Graphiques Drouais – Dreux

« MÉDECINES D'ASIE - SAVOIRS & PRATIQUES »

Collection dirigée par Guy Mazars

Les médecines asiatiques, comme la médecine chinoise ou les médecines traditionnelles de l'Inde bénéficient d'une reconnaissance et d'un statut officiels dans leurs pays d'origine et suscitent un intérêt croissant dans les pays occidentaux. Elles y sont étudiées depuis longtemps et de plus en plus enseignées et pratiquées là où les législations le permettent.

La collection « Médecines d'Asie – Savoirs & Pratiques » accueille :

– des ouvrages didactiques, sous forme d'abrégés, destinés aux médecins et aux sages-femmes préparant le Diplôme interuniversitaire d'acupuncture, aux enseignants, aux kinésithérapeutes pratiquant les massages chinois, aux praticiens participant à des formations continues, ainsi qu'aux enseignants et aux étudiants intéressés par les médecines asiatiques ;
– des ouvrages de synthèse s'adressant principalement aux enseignants de médecine chinoise, aux chercheurs et aux acupuncteurs, mais aussi, en fonction du sujet traité, à des hospitalo-universitaires, des biologistes, des pharmacologues, des médecins généralistes et spécialistes, des kinésithérapeutes formés aux massages indiens et chinois, des phytothérapeutes. Chacun des volumes de cette série sera consacré à une pathologie ou à un sujet particulier, défini soit sous l'angle occidental (gynécologie, obstétrique, maladies cardio-vasculaires, etc.), soit sous l'angle des pratiques traditionnelles (Maladies du « vent », Maladies du « froid » […]), soit sous l'angle technique (phytothérapie, moxibustion, auriculothérapie, massages, etc.) ;
– des ouvrages de références conçus pour les praticiens mais recommandés aussi à tous ceux qui étudient, enseignent et pratiquent des thérapeutiques asiatiques : dictionnaires, atlas, ouvrages de pharmacopée, livres de recettes, traductions de traités médicaux sanskrits, chinois, persans, arabes […]

Guy Mazars est historien et anthropologue de la Santé. Ancien Secrétaire général du Centre européen d'Histoire de la médecine (1978-1998) et chercheur à l'Université Louis Pasteur de Strasbourg, il a enseigné à l'École pratique des hautes études, à Paris (Sorbonne, de 1983 à 1998) et dans plusieurs établissements universitaires en France et à l'étranger. Membre correspondant de l'Académie des Sciences de Lyon et Président de la Société européenne d'ethnopharmacologie <http://ethnopharma.free.fr>, il est surtout connu pour ses travaux sur les Médecines et les Pharmacopées traditionnelles de l'Asie. Il a publié notamment Les Médecines de l'Asie (en collaboration avec P. Huard et J. Bossy, Paris, Seuil, 1978, traduit en espagnol, italien et japonais), La Médecine indienne (Paris, PUF, 1995, traduit en anglais et en roumain) et de nombreux articles. C'est en 1984 qu'il a fondé la Société des études ayurvédiques <http://ayurveda.france.free.fr>, dont il est le Président. Il a aussi développé l'enseignement et la recherche en Ethnomédecine à l'Université Marc Bloch de Strasbourg <http://ethnomedecine.free.fr>.

.

Dans la même collection :

Déjà paru :

– *Une introduction à la médecine traditionnelle chinoise. Le corps théorique*, Marc Sapriel et Patrick Stoltz, *septembre 2006*
– *Nez, Gorge, Oreille en médecine traditionnelle chinoise*, Bernard Cygler, *septembre 2006*
– *L'esprit de l'aiguille. L'apport du Yi Jing à la pratique de l'acupuncture*, Michel Vinogradoff, *septembre 2006*
– *Auriculothérapie. L'Acupuncture auriculaire*, Yves Rouxeville, Yunsan Meas et Jean Bossy, *juillet 2007*
– *Le bouddhisme et la médecine traditionnelle de l'Inde*, Sylvain Mazars, *mars 2008*
– *Le silence de l'aiguille. Quand le Yi Jing éclaire les transformations induites par l'acupuncture*, Michel Vinogradoff, *octobre 2008*
– *Le visage en médecine traditionnelle chinoise. Hors pathologies orificielles et sensorielles*, Bernard Cygler, *2009*
– *Diététique chinoise de la femme enceinte. De la gestation au post-partum*, Marie-Emmanuelle Gatineaud, *2010*

Autres ouvrages sur les médecines asiatiques aux Éditions Springer :

– Yang Xinrong *(Ed.) Traditional Chinese Medicine. A Manual from A-Z. Symptoms, Therapy and Herbal Remedies,* Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 2003, II- 660 p.
– Khare CP (Ed.) Indian Herbal Remedies. Rational Western Therapy, Ayurvedicand Other Traditional Usage, Botany. With 255 Figures. Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 2004, X-524 p.
– Z. Liu, L. Liu *Essentials of chinese Medicine* vol. 1, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 2010.

Préface

La médecine dans l'Iran ancien et médiéval

Lorsque le Docteur Bertrand Thierry de Crussol des Epesse m'a demandé une préface pour son livre sur le thème de la maladie mentale dans l'Iran médiéval, j'ai accepté avec grand plaisir de rédiger les quelques pages qui suivent, pour présenter son travail sur un aspect méconnu de la médecine traditionnelle en Iran, injustement négligé jusqu'ici par les historiens de la médecine et les spécialistes de l'ethnopsychiatrie.

Historiquement et géographiquement l'Iran est zone de synthèses entre l'Ouest (le monde gréco-arabe), l'Est (le monde indien) et les cultures d'Asie centrale. Carrefour de plusieurs civilisations, l'Iran a été un point de contact entre l'Occident et l'Orient, lieu de rencontre et terre d'échanges des sciences de l'Égypte, de Babylone, de l'Inde de l'Ouest et de la Grèce. C'est vers la fin du IIe millénaire avant notre ère, alors que l'Elam développait une civilisation en rapport avec celle de la Basse Mésopotamie, que des envahisseurs indo-européens donnèrent son nom au plateau iranien où ils se fixèrent. En effet, l'Iran doit son nom à *l'Airiyana Vaêjô* (littéralement : « l'origine des Aryens »). Vers le IXe siècle avant J.-C., d'autres Indo-Européens, les Perses (Parsu), sont mentionnés dans les annales assyriennes. Établis aux alentours de 700 avant J.-C. dans la région qui devint la Perse proprement dite, ils furent d'abord dominés par les Mèdes (les Madaî des annales assyriennes) avant d'édifier l'empire le plus vaste de toute l'Antiquité, celui des Achéménides. Bien avant l'expédition d'Alexandre le Grand, les communications entre ces peuples étaient aisées à travers l'empire perse. Et les intermédiaires – Grecs au service des Achéménides régnant à la fois sur des terres grecques et indiennes, et parfois Indiens – n'ont pas manqué pour assurer des échanges scientifiques entre l'Inde et la Grèce, parallèlement aux relations commerciales. Quant à la science de Babylone, elle s'est maintenue dans l'empire achéménide et a survécu même à la ruine de celui-ci par Alexandre.

L'empire perse atteignit son apogée sous Darius Ier (522-486 avant J.-C.). Il s'étendait alors de l'Indus à la Méditerranée, englobant même la Thrace, l'Asie Mineure et l'Égypte. Affaibli par son étendue même et par la disparité des peuples qu'il regroupait, miné par des crises successorales et par les agissements de satrapes portés à se conduire en souverains indépendants, cet empire fut incapable de résister à Alexandre le Grand. Après la mort précoce d'Alexandre

(323 avant J.-C.), la Perse revint à Séleucos, satrape de Babylone, fondateur de la dynastie des Séleucides, contemporain du roi indien Chandragupta. En 250 avant J.-C., une dynastie indépendante de l'empire séleucide fut fondée par les Parthes arsacides qui agrandirent leurs possessions en conquérant la Perse (160) et la Babylonie (141), poussant même jusqu'en Syrie et en Palestine. Mais c'est sous les Sassanides que la Perse renoua avec son passé et connut quatre siècles parmi les plus brillants de son histoire avant son invasion par les Arabes au VIIe siècle.

Malheureusement, les documents nous font cruellement défaut pour évaluer l'importance des connaissances scientifiques et médicales des anciens Perses, en déterminer l'originalité et en suivre le développement. C'est encore sur la médecine que nous sommes le mieux renseignés grâce à des fragments de textes religieux parvenus jusqu'à nous. La médecine de la Perse préislamique, ne nous est connue que par les informations contenues dans l'*Avesta.* La tradition parsie fait remonter l'*Avesta* à Ahura Mazda qui l'aurait donné au prophète Zarathushtra (VIIe-VIe siècles avant J.-C.). Cet *Avesta* achéménide fut brûlé par Alexandre le Grand, à l'exception de passages sur l'astronomie et la médecine qui auraient été traduits en grec. C'est à l'époque où le mazdéisme zoroastrien fut proclamé religion nationale, que l'*Avesta* fut reconstitué sur la tradition orale, les textes liturgiques s'étant maintenus dans la mémoire des prêtres. Ébauchée sous les Parthes arsacides et poursuivie par le grand prêtre Tansar sur l'ordre du premier roi Sassanide Ardashêr (224-241), sa restauration fut achevée sous le règne de son fils, Shâhpur 1er (241-272). Si l'on en croit la tradition parsie, ce dernier aurait fait rechercher des documents relatifs à la médecine, à l'astronomie, à la géographie, etc., dispersés dans l'Inde, en Grèce et ailleurs, et les aurait fait incorporer dans l'*Avesta.* Malheureusement, cet *Avesta* sassanide est en partie perdu. Le texte qu'on possède aujourd'hui en représente peut-être le quart. La partie la plus archaïque est constituée par les *Gâthâ* (« Chants, hymnes ») attribués à Zarathushtra. Ces *Gâthâ* sont répartis dans le livre du *Yasna (*« Sacrifice »). La suite du texte comporte des éléments de langue moins ancienne formant l'*Avesta* récent, notamment le *Vidêvdât* (ou *Vendidad),* le « Code antidémoniaque », qui rassemble dans ses trois derniers chapitres la plus grande partie des données médicales de l'*Avesta* tel qu'il nous est parvenu.

L'Avesta sassanide contenait d'autres passages intéressant la médecine. Le *Dênkart,* une compilation pehlevie du IXe siècle, contient en outre tout un chapitre qui pourrait bien être le résumé d'un ancien ouvrage médical (Dênkart, tome IV). Ce chapitre, plusieurs fois traduit, traite successivement de l'art médical considéré en lui-même, du médecin, des maladies et des différentes thérapeutiques. Mais l'obscurité du texte, surtout dans les passages techniques, ne permet guère de se faire une idée précise de la médecine sous les Sassanides, et encore moins de déterminer d'éventuels emprunts aux médecines indienne et grecque. Une influence hellénique est néanmoins possible. Cependant, une comparaison

des passages relatifs à la médecine dans les textes védiques et avestiques permet de relever un certain nombre de concordances entre les données médicales indiennes et iraniennes. Mais toutes les notions qu'elles concernent ne remontent pas nécessairement à la communauté indo-iranienne. L'un des deux peuples a pu, par exemple, emprunter à l'autre certaines de ses acquisitions propres dans le domaine médical. En effet, les rapports entre l'Inde et l'Iran ont été très suivis depuis l'Antiquité. La *Carakasamhitâ,* l'un des plus anciens traités médicaux sanskrits, atteste la présence d'un médecin d'origine iranienne dans l'entourage du maître Atreya. Et c'est en partie à travers des traductions effectuées en Perse que les Arabes ont eu connaissance de la science médicale de l'Inde. On sait par ailleurs que des médecins égyptiens, grecs et indiens rivalisaient à la cour de Suse. Plus tard, la médecine indienne a été enseignée en Susiane, dans la célèbre école de Jundîshâpûr fondée au ve siècle par des nestoriens chassés de l'empire byzantin. Une autre source souvent citée est le *Shâh-Nâme,* « Le livre des rois », la grande épopée nationale persane composée par Firdûsî (xe siècle). Cette épopée de plus de cinquante mille distiques fut dédiée au Sultan ghaznavide Mahmûd de Ghaznî (998-1030). Inspiré des traditions épiques de l'Iran ancien, le poème relate l'histoire de la Perse antique des temps mythiques jusqu'à la chute de Khosrô II (590-628) et l'invasion arabe. On y relève de nombreuses allusions à l'art de prévenir et de guérir les maladies dans l'ancien Iran. Il y est même rapporté une rencontre qui aurait eu lieu entre Alexandre le Grand et un médecin de l'Inde.

L'*Avesta* rapporte l'origine de toutes les maladies à l'Esprit du Mal, Angra Mainyu (Vend., XXII, 2) ou aux différentes entités qui relèvent de lui, comme les *yâtu,* les *pairikâ,* les *jaini* ou les *druj.* Les *yâtu* avestiques sont des démons ou des sorciers humains (Yasht, II, 11 et VIII, 44). Le terme *yâtu* apparaît également dans le *Rigveda* où il désigne aussi bien la sorcellerie que le sorcier auquel est plus spécialement réservé le vocable *yâtudhâna* « celui qui porte [en lui] la sorcellerie ». Les *pairikâ* ou les *jaini* sont des démons femelles. On ne leur connaît pas de correspondants dans la littérature védique. En revanche, les *druj*, qui sont ordinairement des démons femelles, ont pour pendants les *druh* du *Veda.* Cependant, aucune des *druj* avestiques ne se retrouve parmi les *druh* védiques, bien qu'elles leur soient originellement apparentées. Tous ces êtres malfaisants hantent les *dakhma* (Vend, VIII, 56-57), les « Tours du silence » où les corps des défunts sont exposés pour y être dévorés par les vautours. Les *dakhma* sont surtout le domaine de la *Druj Nasu* rendue responsable de la décomposition des cadavres (Vend., VII, 2) sur lesquels elle demeure jusqu'à ce que les oiseaux carnivores se soient abattus sur eux (Vend., VII, 3).

Au commencement de la lutte entre le Bien et le Mal, Angra Mainyu créa contre Ahura Mazda 99999 maladies (Vend., XXII, 2). Par la suite ce nombre se trouva réduit, et le *Dênkart* ne retient plus que 4333 maladies. L''*Avesta* nous a conservé les noms d'une partie de ces maladies. Quelques-unes sont citées à plusieurs reprises dans différents passages du *Vendidad* où elles apparaissent comme des démons que l'on exorcise. Ailleurs sont mentionnés d'autres noms de maladies. La plupart de ces noms sont inintelligibles et devaient déjà l'être sous

les Sassanides, puisqu'ils n'ont pas été traduits dans la version pehlevie de l'*Avesta* exécutée sous le règne de Shâhpur II (310-379). On a cependant proposé quelques interprétations, notamment par comparaison avec des noms de maladies relevés dans la littérature védique. Plus près de nous, le *Dênkart* distingue deux grandes catégories de maladies, les maladies somatiques et les maladies mentales, qui sont toutes attribuées à l'esprit du mal. Le texte en énumère une dizaine, mais sans aucune précision qui nous permette de les identifier. Parmi les affections somatiques, il semble que certaines étaient réputées « contagieuses ». Dans la Perse antique, un défunt était considéré comme une source d'épidémie (Vend., VII 6-7) et ses vêtements devaient être détruits ou purifiés, car on les croyait souillés par la *Druj Nasu*.

L'*Avesta* distingue trois moyens de triompher des maladies : par le couteau (kareta), par les plantes (urvara) et par la parole sacrée (manthra spenta) (Vend., VII, 44 ; Yasht, III, 6). Il s'agit, selon toute vraisemblance, d'une classification indo-européenne, comme le montre l'existence d'une tradition semblable dans la Grèce ancienne. Elle nous a été conservée par Pindare dans la IIIe *Pythique.* L'ancienneté de cette conception de la thérapeutique est corroborée par une brève allusion du *Rigveda* où elle apparaît implicitement (Rigveda, X, 39, 3). Mais cette division des médications en trois classes ne révèle rien sur l'existence éventuelle d'une doctrine médicale commune aux peuples indo-européens, comme on en avait émis l'hypothèse.

Étant donné la vogue de la médecine mésopotamienne en Iran jusqu'à l'époque achéménide, il est probable que les médecins mazdéens avaient des connaissances au moins égales à celles qu'attestent les textes mésopotamiens. Les plus anciens documents au monde relatifs à la pharmacologie nous sont fournis par des tablettes sumériennes et akkadiennes découvertes par les archéologues. Il s'agit de textes en écriture cunéiforme composés entre le troisième et le premier millénaires avant notre ère. L'examen de ces documents démontre que dans la Mésopotamie du troisième millénaire avant J.-C. il y avait déjà des médecins qui possédaient une connaissance non négligeable des vertus curatives de nombreuses plantes et substances d'origines minérale et animale. Les tablettes découvertes jusqu'ici ne fournissent pas seulement des listes de remèdes, elles nous renseignent également sur la préparation de ces remèdes et sur la façon de les utiliser. De son côté, le *Dênkart* pehlevi indique qu'il existe autant de remèdes d'origine végétale que de maladies, mais il ne les énumère pas. Il cite seulement quelques plantes comme le *Myrobalan* de Kaboul. Il est aussi fait mention des poisons qui deviennent des remèdes lorsqu'on les combine avec d'autres substances. En exemple, le *Dênkart* cite *l'Aconit.*

L'Iran, est donc entré dans l'ère islamique avec un corpus médical très spécifique qui est le fruit d'une vision du monde, véritable *Weltanschauung*, que fut la doctrine mazdéenne. L'appréciation zoroastrienne de la vie et des choses a

durablement influencé le discours persan sur l’homme et sa santé somatique et mentale. Cette influence se perçoit en toile de fond, comme un fil rouge, autant dans les ouvrages des grands théoriciens de la médecine persane comme Rhazès (865-925) ou Avicenne (980-1037) mais aussi dans une littérature qu’on ne saurait négliger quand il s’agit du mental, la littérature des maîtres soufis iraniens.

La médecine de la période médiévale en Iran est un aboutissement de la rationalisation de la doctrine hippocratique initiée par Galien de Pergame (IIe-IIIe siècles). Il est remarquable de noter combien cette théorisation rigide des faits physiologiques s’avère apte à intégrer les apports pertinents de Rhazès et d’Avicenne, le premier essentiellement dans l’observation clinique, le second, plus particulièrement dans l’analyse des phénomènes. Cette médecine persane telle qu’elle nous paraît constituée aux XIe-XIIe siècles (Ve-VIe siècles de l’Hégire) est donc à la fois le produit d’un héritage complexe, allant du chamanisme au galénisme, et des efforts de personnalités médicales hors du commun qui, par leurs seules contributions, ont su faire avancer l’art de diagnostiquer et celui de soigner.

La médecine du mental est un défi colossal pour le thérapeute, parce que celui qui a pour mission de guérir se trouve face à un terrain invisible. Il n’a pas le confort du médecin du corps qui sait quelle fonction et quel organe sont à traiter. Le médecin du mental doit procéder à l’aveugle, avec pour seuls guides son bagage théorique, son expérience et son intuition. La méthode galénique, le parallélisme anatomo-pathologique, a réalisé de réelles prouesses dans le domaine de l’approche des fonctions du système nerveux central. L’établissement de la cartographie des aires cérébrales est le lointain résultat du travail de Galien. Galien s’est ingénié à rechercher les lieux qui sont l’origine, dans la matière cérébrale, des opérations mentales, les fonctions cérébrales supérieures. La réformation par Avicenne des aires de Galien, comme on le verra dans cet ouvrage, n’est en rien un jeu de pure scolastique, c’est la conclusion d’une étude poussée des processus psychiques. L’œuvre analytique d’Avicenne en matière de neuropsychologie est encore insuffisamment connue (elle n’est explorée que depuis une dizaine d’années). Avicenne, en réalité, a écrit des lignes véritablement révolutionnaires sur les différents types de mémoires et de représentations mentales. Ce sont ces observations qui ont amené cet auteur médical à réviser la cartographie galénique du cerveau. On le note ici, le galénisme médiéval persan n’est pas une doctrine inerte incapable d’assimiler du nouveau.

Traiter le malade mental n’en est pas plus aisé, même si le médecin a en mains la carte de fonctions cérébrales. De l’épilepsie aux troubles de la mémoire ou de la conscience en passant par les hémiplégies on aura recours aux traitements galéniques qui sont censés corriger les organes atteints au regard d’un équilibre. Ensuite Dieu décide de la guérison du malade, comme n’importe quelle maladie

du corps. Mais le médecin du Moyen Âge iranien est bien démuni devant l'autre monde du psychique, la souffrance, l'anxiété ou la dépression et toutes leurs formes cliniques, notre psychiatrie. L'ambiguïté de cette médecine vis-à-vis du fait psychiatrique est totale. C'est d'ailleurs l'un des intérêts d'un travail d'ensemble sur cette question. De toute évidence le parti pris des Grecs de l'Antiquité de classer le traitement des passions au sein de la morale, de l'éthique, y a lourdement pesé. Du coup, on assiste à un effort un peu désespéré des auteurs médicaux persans à réintégrer les passions dans la médecine. La pathologie des passions cherche confusément sa théorisation, en particulier quant à la physiologie qui la sous-tend. On constatera dans le tableau de l'amour pathologique que la recherche des mécanismes s'y fait à tâtons. L'assimilation à la mélancolie se fait avec une prudence extrême. Tout se passe comme si, en aliénant dans la médecine la science des passions, les auteurs médicaux persans craignaient d'ouvrir une boîte de Pandore et d'ouvrir la médecine à de l'illimité. C'est aussi, bien sûr, la question de toujours du normal et du pathologique qui se pose.

C'est pourquoi ceux qui, en Iran médiéval, ont le mieux écrit sur les passions ont été les hommes de religion, et donc en particulier les auteurs soufis qu'il faut relire comme de véritables explorateurs du psychologique.

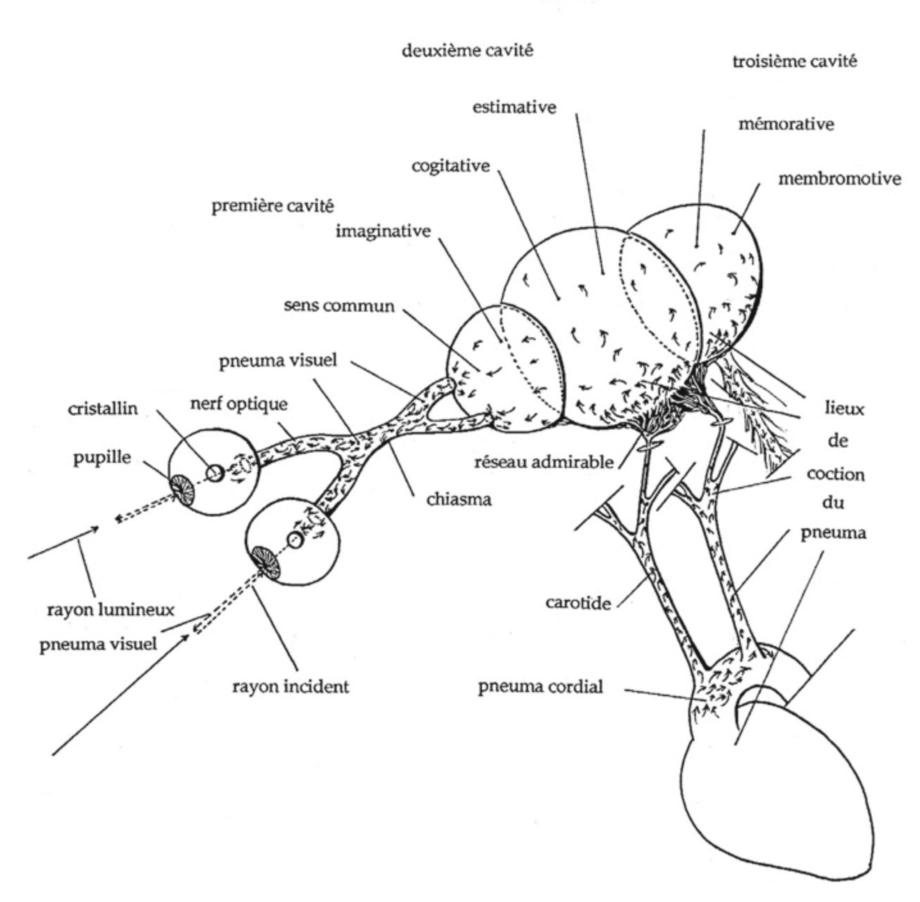
Guy Mazars
Directeur de collection

Avertissement

Les versions utilisées ici sont, pour le *Trésor du Schah du Ḫwārazm* ou *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, la version fac-similé présentée par Sa'īdī Sīrjānī (coll.« 'Ilm dar Irān », n° 20) et pour les *Buts de la Médecine* ou *Al Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah*, la version fac-similé du manuscrit n° 4856 de la Bibliothèque de l'Université de Téhéran (coll. « 'Ilm dar Irān », n° 3).

Dans le texte (en dehors des notes) en règle générale, pour plus de compréhension, seules les citations de l'œuvre d''Īsmā'īl Jurjānī sont mises en italiques.

La transcription employée pour le persan et pour l'arabe sera celle adoptée par *Abstracta Iranica (Gandhari Unicode)*. Cette transcription pourra sembler erratique ; en effet, nous n'avons pas homogénéisé les termes arabes inclus dans des textes persans au profit de la graphie d'origine. Ainsi certains mots pourront avoir des transcriptions sensiblement différentes selon qu'ils sont issus d'un document en arabe ou en persan.



Le schéma du dispositif mental selon *'Īsmā'īl Jurjānī*.

Avant-propos

L'univers des maladies mentales en Iran médiéval

Aborder les maladies mentales en Iran médiéval, c'est à la fois explorer une théorie du fonctionnement cérébral, tenter de repérer les affections alors tenues pour principales et faire un relevé des modes de prises en charge de ces maladies dans cette même période et cette même ère géographique. L'étude de ces trois axes, vastes en eux-mêmes, impose de renoncer à l'exhaustivité, mais aussi oblige à privilégier les champs principaux au détriment de thèmes secondaires, fussent-il pleins d'enseignements.

Les maladies psychiques en 1150, au Ḫurāsān, l'Orient iranien, n'étaient pas les nôtres. Elles n'étaient pas les nôtres objectivement et subjectivement.

En effet, l'éventail nosographique que nous verrons est plus large et les symptômes faisant appel n'étaient objectivement pas les mêmes que les nôtres (tant en neurologie qu'en psychiatrie telles que nous les entendons aujourd'hui) ; cette nosographie inclue des incongruités cliniques et des réalités qui nous dépassent, et méconnaît des pathologies qui nous semblent importantes selon nos critères culturels ou autres (comme ceux des politiques de santé publique). Le risque n'est pas seulement l'anachronisme dans l'appréciation de la clinique, il l'est donc aussi dans l'épidémiologie. En clair, il est illusoire (et, d'ailleurs, sans intérêt) de se livrer à une gymnastique transculturelle et transtemporelle pour tenter un état des lieux dont l'essentiel nous échappe.

La neurologie et la neuropsychologie sont indissociables. On sait que le système nerveux est un « tout » qui reçoit des informations de l'environnement, les capte, les « traite », et organise les réactions d'adaptation au monde extérieur. Ce système constitué de neurones ne connaît que deux modes d'action : « l'excitation et l'inhibition, force contraire qui sélectionne et sans laquelle l'activité nerveuse serait le chaos », résumait le professeur F. Lhermitte[1].

Ce « tout » est organisé en des réseaux hiérarchisés d'appareils intégrateurs constitués en niveaux d'activités basaux déterminés génétiquement et en niveaux d'activités acquis, mobiles, adaptés et réversibles qui s'enchâssent avec les premiers dans un système de réciprocité.

---

1. Lhermitte (F.), *Leçon inaugurale de la chaire de Neurologie et Neuropsychologie du 20 février 1964*, Paris, Masson, 1964.

Les grandes lignes du domaine physiologique du psychique sont là : faire un « tout » de phénomènes aussi disparates que l'activité motrice, les perceptions sensorielles, les opérations mentales, l'attention, les souvenirs, les émotions, les sentiments… On en est de nos jours à explorer la conscience, « phénomène psychologique » sans limite, disait encore F. Lhermitte, qui est la clef de la continuité de nos propres existences. Dans ces conditions, l'affrontement du matérialisme physiologique du corps et de l'idéalisme psychologique du sens perd considérablement de son intérêt.

L'existence de ce « tout » n'est pas une évidence, mais elle s'est néanmoins tôt imposée. Le paradoxe est que la médecine médiévale orientale n'aurait rien trouvé à redire à cette affirmation d'une si forte cohésion de fonctions si éloignées. Avec l'effondrement de la lecture scolastique des faits neuropsychologiques, tout s'est passé par la suite comme si libre cours avait été donné à une vision du duo esprit-corps totalement en opposition à ce modèle qui avait tenu bon pendant des siècles.

Il s'est créé en effet, avec la déconsidération du galénisme tardif, une libération quasi anarchique des théories scindant esprit et corps dont l'école romantique allemande, étonnamment féconde, au début du XIXe siècle, est la forme la plus aboutie[2]. Ce fut l'ère de l'« antiphysicalisme », pour reprendre la terminologie de G. Gusdorf. Les clefs de la vie consciente se trouvent dans l'inconscient, instance secrète inscrite au cœur de l'être et à laquelle il n'est plus au goût du jour de donner une matière. La mauvaise santé de l'inconscient produit la mauvaise santé du corps.

L'opposition matière-esprit, qui a vu en fait son heure de gloire au XIXe siècle, n'a cessé cependant, par la suite, de s'amenuiser au cours des XXe-XXIe siècles, alors que les neurosciences progressaient toujours davantage ; la philosophie et la psychologie assistèrent impuissantes au démantèlement de leur « pré carré ».

La psychologie, Claude Bernard l'avait prévu, a rejoint la physiologie devenant scientifique (s'appuyant sur les faits et sur l'expérimentation), et pour éviter les vaines spéculations, la philosophie, ces dernières décennies, n'eut plus que le recours de se replier sur l'histoire des sciences. De même la psychiatrie, création du XIXe siècle, n'a cessé de dériver de son continent d'origine, la neurologie, pour en venir au schisme dont l'un des résultats, hautement symbolique, passé quasi inaperçu, fut en France la disparition de la profession de neuropsychiatre. L'univers de la psychopathologie se replia sur le « maîtrisable », d'où l'essor de la psychanalyse dont l'intense créativité doit beaucoup à l'aisance qu'elle se donnait en se situant hors anatomie et hors biologie, *terra* désormais de moins en moins *incognita*. Intéressants et révélateurs sont les psychanalystes, la plupart de l'école freudienne de Paris de J. Lacan, comme Lucien Israël (1925-1996) ou François Perrier (1919-1990), qui en ont tiré les conclusions et qui sont devenus de fait

2. Voir Gusdorf (G.), *L'Homme romantique*, Paris, Payot, 1984. Cet ouvrage est de fait centré sur cette question.

des moralistes (et non des moralisateurs), ce qui aurait plu à Rhazès (Rāzī) ou à Fārābī.

Il est remarquable d'observer que ce qui alimente le domaine psychanalytique semble se résumer à l'interhumain et à sa nébuleuse, c'est-à-dire ce que le sujet répète tout au long de son existence, cette lutte de tous les jours du Moi à se défendre de toute résurgence des affects premiers, le domaine des émotions c'est-à-dire des « passions » qui sont le « problème » ; ainsi le statut de l'homme sur terre si capital dans la société musulmane y est presque hors sujet.

Dans son ouvrage, *Maladie mentale et personnalité*[3], Foucault avait conclu de manière abrupte et prémonitoire que l'opposition conceptuelle de la maladie organique et de la psychopathologie n'avait plus raison d'être, n'étant pas porteuse de savoir, aussi déplaçait-il l'analyse de la maladie mentale proprement dite dans des dimensions concrètes, ses conditions matérielles, ses formes et son historicité. Cette optique-là sera la nôtre ici dans la mesure du possible.

Dans la grande simplicité de leur univers physiologique, les héritiers persans de Galien bénéficiaient à ces points de vue d'un confort intellectuel sans faille qui explique leur sérénité, en fait toute relative. Car s'il a été facile d'évacuer la dimension métaphysique de l'âme par l'intervention de l'Intellect agent que nous reverrons, la question des émotions (les « passions ») restera sans réponse sinon sous forme de contorsions théoriques. Cette physiologie des passions sera assez magistralement étudiée par les auteurs soufis ; la religiosité les conduisit tout naturellement à s'interroger non seulement sur les mobiles du comportement humain, mais sur les affects.

En effet, si l'on s'en tient aux troubles psychiques dans l'Iran médiéval, ce n'est pas la folie qui est la maladie patente, cette folie que l'Occident moderne, dans son conformisme, vaguement fasciné, place au premier plan. Ce n'est pas la folie le phénomène du devant de la scène ; ce dont souffre cette société n'est ni la déraison, ni le délire, ni les troubles d'identité, c'est la « passion ».

C'est en effet la passion qui envahit tout, la passion multiforme.

La cité musulmane de l'Iran médiéval souffre de ses caractériels qui sont partout.

D'ailleurs, si l'on regarde de près, les « traités de médecine de l'âme » s'adressent à eux seuls, les malades de la faculté concupiscente ou de l'irascible.

Alors que le fou s'engloutit, seul, presque sans bruit, dans son univers pathologique, les caractériels occupent le terrain.

Ce sont les propriétaires hargneux, les notables arrogants, les scélérats, les soufis moralisateurs, les menteurs effrontés, les soupçonneux violents, les théologiens querelleurs, les hommes de loi vindicatifs, les hommes de pouvoir tyranniques, ces jeunes gens qui, selon Sa'adī, ne s'arrêtent que quand on leur enlève les

3. Foucault (M.), *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954.

plats, ou encore les *ʿayyārūn*, ces voyous qui, en bandes, mettent à sac les bibliothèques et les mosquées des dissidents. Est « mort » celui qui a mauvais caractère, écrit ʿAṭṭār, mais ces morts sont bien vivants.

Ce sont eux qui sèment la discorde dans la cité plus que le fou qui, de temps à autre, fait de courtes apparitions dans la vie publique et qui est comme le secret des familles.

Les hommes de passions sont les *Janus bifrons* de cette société, d'un côté ils agressent par la force de leur irascible, de l'autre ils épuisent leurs contemporains de leurs plaintes, de leurs chagrins et exigent qu'on panse leurs plaies morales.

Il n'y a nulle trace de déraison dans cette humanité qui va mal.

Le choix d'ʻĪsmā'īl Jurjānī (H. 435/1052-531/1137)

Cela aurait considérablement alourdi cette étude de faire un répertoire chronologique des textes concernant les maladies de l'âme depuis les premiers siècles de l'hégire, ère qui s'étend des traducteurs de Bagdad à l'après-Avicenne. Il nous est paru plus aisé de se référer dans ce domaine à l'œuvre d'un médecin persan, ʻĪsmā'īl Jurjānī, polygraphe employant la langue persane et, de surcroît, l'un des derniers représentants (sinon le dernier) de cette ère féconde en auteurs médicaux qui se sont succédé pendant près de quatre siècles.

Le but est de savoir comment on établissait alors un diagnostic de maladie psychique, en se fondant sur quelles théories et enfin, quelles réponses étaient données à la souffrance. La généalogie des textes (la *Quellenforschung*) perd ici de son intérêt et l'on verra comment Jurjānī assimile et restitue les propos de ses prédécesseurs fameux tels Rhazès (Rāzī), Haly Abbas (ʿAlī Ībn al ʿAbbās) ou Avicenne (Ībn Sīnā) : il nous donne par là un regard rétrospectif sur la stratification des connaissances et l'établissement d'une théorie médicale cherchant toujours plus l'infaillibilité par une cohérence toujours plus radicale de ses principes.

ʻĪsmā'īl Jurjānī a vécu dans la période de la suprématie des Turcs saljūq-s qui clôt plusieurs siècles de littérature scientifique. C'est l'intérêt de son œuvre d'être comme une *conclusion* de ce qui a été écrit avant en termes de savoir et de spéculations dans le domaine de la médecine et ici quant aux maladies de la psyché.

La biographie de Jurjānī, en soi, résume l'époque.

Originaire de Gorgān où il est né (vers H. 435/1042) qu'il est issu d'une famille de sayyids de la région d'Ispahan, c'est-à-dire un descendant du Prophète ou de son gendre ʿAlī. Gorgān (actuelle Gonbad-e Qābūs à l'extrême nord-est de l'Iran) était un prospère carrefour de la Route de la Soie et de la Route de l'Ambre qui, elle, allait droit au nord sur la cité de Ḫwārazm près de la mer d'Aral. L'année même de la naissance de Jurjānī, la ville de Gorgān tombait aux mains des Turcs saljūq-s menés par le sultan Ṭuġrul. Gorgān était par ailleurs minée par la seconde plaie de la période après les raids militaires, les conflits religieux ; le najjarisme, courant particulier du mu'tazilisme, y était puissant et la propagande šī'ite active, le déclin de Gorgān n'en fut qu'accentué.

Le parcours de Jurjānī fut celui d'un fils de notable, il part tôt pour Nīšāpūr étudier la médecine auprès d'Ībn Ābī Ṣādiq et, en même temps, suivre l'enseignement religieux de Ābū l Qāsim al Qušayrī qui, très âgé, enseigne la Tradition (le ḥadīth ou *Dits du Prophète*). L'un et l'autre sont des personnalités célèbres. Ībn Ābī Ṣādiq, sans doute un peu abusivement surnommé le Second Hippocrate (Buqrāṭ ath thānī), est connu pour son commentaire du traité de Galien, *De l'Utilité des parties* (1066). C'est un personnage qui sait tenir son auditoire et qui sait se faire respecter des grands ; il se retira de la pratique pour mener, comme beaucoup, une vie d'ermite et refusa de sortir de sa cellule malgré les supplications de l'irascible vizir Kundurī qu'une douleur colique mettait à mal.

Ābū l Qāsim al Qušayrī[4] (986/1072) tenait école, sous le règne d'Alp Arslan, neveu de Ṭuġrul, dans un établissement de grande renommée, la Madrasa Qušayriyya ; à la mort de son beau-père, le *šayḫ* soufi Ābū ʿAlī al Daqqāq, il dirigea les exercices mystiques de sa confrérie. Ce n'est que sur le tard, à cinquante ans environ, qu'il commença son enseignement du ḥadīth. Comme Ībn Ābī Ṣādiq, Qušayrī résista à Kundurī, vizir persécuteur de la doctrine religieuse dominante parmi l'élite à Nīšāpūr, l'aš'arisme (le peuple de la ville était sous l'influence des hanafites). Qušayrī rédigea une défense d'Al Aš'arī adressée au sultan Ṭuġrul, lequel répliqua avec violence et le religieux fut banni, comme les principaux théologiens de Nīšāpūr.

Jurjānī suivit l'enseignement d'un Qušayrī auréolé de gloire et revenu de l'exil grâce au triomphe de ses idées. Quand le *šayḫ* rentra dans sa ville en 1063, il est âge de 77 ans et Jurjānī n'a guère plus de 20 ans. Ce dernier devint un auditeur assidu de ses leçons de ḥadīth et probablement des réunions mystiques. Et c'est ainsi que Jurjānī sera habilité à transmettre lui-même des ḥadīth-s ; ce furent quarante ḥadīth-s dont on peut présumer qu'ils étaient d'ordre médical, d'hygiène ou d'éthique, car il est dit : « Celui de ma communauté qui apprendra quarante ḥadīth-s en rapport avec les prescriptions religieuses, Dieu le ressuscitera parmi les docteurs de la loi et les savants. ».[5]

4. Le monde de la foi est petit mais dense, dans cet Est iranien, Qušayrī eut pour élève Faramḏī, le père adoptif de Ġazzālī.

5. Les Quarante ḥadīth-s *(arba'ūn ḥadīthan)* sont un genre très répandu chez les Iraniens et chez les Turcs, voir Karahan (A.), article « arba'ūn ḥadīthan » in *Encyclopédie islamique*, et Karahan (A.),

Cette formation religieuse approfondie explique le fond et la forme de l'œuvre médicale ; dans la forme, il y argumente comme on argumente entre théologiens du *kalām* et dans le fond nombreuses sont les références à la Grâce de Dieu *('Enāyat-e Īzadī)* quand les opérations physiologiques dont il est question se révèlent être des processus merveilleux.

Détail important : 'Īsmā'īl Jurjānī participa au mouvement antiphilosophique de sa génération, il rédigea un traité de réfutation des philosophes dont il ne nous reste plus que le titre cité par le savant Ẓahīr ad Dīn al Bayhaqī, dit «Ībn-e Funduq », le *Kītāb ar radd 'alā' l falāsifa*. Ce serait un anachronisme de considérer la science médicale, particulièrement de cette période, comme coupée du fait religieux. Dans le cas de Jurjānī, il y a dualité parfaite ; il fut, en effet, *imām* de sa communauté de foi sunnite, c'est-à-dire chargé des besoins pratiques de cette communauté dans les limites de la *šarī'a*. C'est un homme dévot qui, selon Ībn-e Funduq, nuit et jour, répétait cette prière :

> Mon Dieu, je Te demande, sans l'exiger toutefois, de subvenir aux nécessités de ce corps qui est la cause de toute misère, l'origine de tout besoin, et qui attire les maux et incite aux péchés et aux errements ! Facilite la libération *[de ce corps]* de la meilleure façon et dans les meilleures conditions en vue d'une fin heureuse et d'une vie future exaltante, par Ta Grâce et Ta Bonté, ô le Possesseur de la Grâce et de la Bonté, par Ta Miséricorde, ô le plus Miséricordieux des Miséricordieux, ô le plus Sûr des Secours[6] !

On voit que la problématique de la « gestion des passions » est au cœur d'un système de vie. La « gestion des passions » est *hic et nunc* la question humaine à résoudre en priorité pour l'homme de religion et pour le médecin.

En lutte permanente contre les besoins sordides, les tentations et l'erreur, 'Īsmā'īl Jurjānī n'en est pas moins, nous dit encore Ībn-e Funduq : « de bonne compagnie, de caractère enjoué et généreux », car l'homme civilisé du temps des Saljūq-s se doit de viser l'état d''*aref*, pour être modèle dans sa communauté. Le '*aref* est le prototype de l'homme équilibré en tout, comme le décrit Avicenne :

> « L''*aref* est gai, de bonne humeur, souriant, honorant le petit au-delà de sa modeste condition, comme il honore le grand. Il s'égaie avec l'homme obscur comme il s'égaie avec le personnage célèbre. Et comment ne serait-il pas gai, alors qu'il est joyeux de la vérité et de toutes choses car il y voit la vérité ?…
>
> L''*aref* est courageux. Comment ne le serait-il pas, lui qui est loin de craindre la mort et qui est généreux ? Comment ne le serait-il pas, lui qui est loin d'aimer le faux et qui est magnanime ?

« Aperçu général sur les Quarante ḥadīth-s dans la littérature islamique », in *Studia islamica*, IV, 1955, Paris, Larose.

6. 'Alī ibn Zayd al Bayhaqī, *Tatimma ṣiwān al ḥikma*, Lahore, L. Ishwar, 1935, p. 116.

'Īsmā'īl Jurjānī fut un « grand médecin, de grande compétence et de grande science, une éminence de l'État », écrit Ūṣaybi'a[7]. Et, de fait, à partir de H. 504/1110, il fut médecin de cour de Qoṭb ad dīn Muḥammad, schah turc du Ḫwārazm, au sud de la mer d'Aral. Il écrit probablement son premier ouvrage alors, *Le Livre de la Protection de la Santé (Kītāb fī ḥifẓ aṣ ṣiḥḥa)*, et les neufs premiers livres de l'encyclopédie médicale que nous allons utiliser, le *Trésor du Schah du Ḫwārazm (Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī)*, comme il le dit au début de cet ouvrage :

> *Je suis parti pour Ḫwārazm, je me suis mis au service de ce bienheureux souverain* [Qoṭb ad dīn Muḥammad] *en l'an 504 de l'Hégire et j'ai apprécié le merveilleux climat du Ḫwārazm. J'y ai admiré la gouvernance et l'équité de ce prince. J'ai trouvé établies là et la paix et la sécurité. J'ai décidé d'y résider afin de vivre à l'ombre de sa justice et afin de bénéficier de sa bonté. Pour remercier et rendre grâce à ce souverain, j'ai décidé d'écrire un livre au nom de ce prince, cela dans la discipline où j'ai passé une partie de mon existence. J'ai nommé ce livre « Le Trésor du Schah du Ḫwārazm » pour qu'à l'instar du nom de ce seigneur ce livre soit connu jusqu'à l'horizon et qu'il soit longtemps célébré. Je l'ai écrit en persan pour que l'usage de ce livre soit possible à tous, humbles et grands, pour la prospérité de son État, si Dieu le veut !…*

Cet auteur médical fut chargé de suivre médicalement les membres de la famille princière et le personnel de la cour, mais aussi de l'hôpital de la capitale du royaume, la Dārū Ḫāneh (au sens propre la « Maison des Remèdes ») du nom de Bahā' ad Dolat. Ses appointements mensuels de médecin-chef avaient été fixés à 1 000 dinars et étaient prélevés sur la caisse du schah. Le succès de ses traitements *(mu'ālajāt)* contribua à sa notoriété (Ūṣaybi'a), mais l'empêcha d'achever dans des délais raisonnables son projet d'encyclopédie comme il le précise en fin du livre IX du *Trésor*.

Peu après son arrivée à Ḫwārazm, 'Īsmā'īl Jurjānī écrivait un petit ouvrage pour le prince héritier âgé d'environ 16 ans, tout juste nommé chef de l'armée *(sepāh sālār)*, 'Alā' ad dolat Atsïz (H. 506/1112), le *Ḫoffī-ye 'Alā' ī*[8]. Malgré ses lourdes tâches Jurjānī ne cessa, semble-t-il, d'écrire, préférant les textes courts et remettant toujours à plus tard l'achèvement du *Trésor du Schah du Ḫwārazm* ; ce furent : la *Quintessence de la Médecine (Zubdat aṭ ṭibb)*, le *Mémento (Yādgār)*, la Médecine royale *(Aṭ Ṭibb al mulūkī)* et les *Buts de la médecine ou les Conversations avec 'Alā' (Al Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah wa l mabāḥith al 'alā'iya)*, ce dernier ouvrage fut rédigé à la demande du vizir[9] d''Alā' ad dolat Atsïz lequel était devenu schah du Ḫwārazm en H. 522/1128.

---

7. Ibn Ābī Ūṣaybi'a, *Uyūn al anbā' fī ṭabaqāt al āṭṭibbā'*, Beyrouth, Dār maktabat al ḥayāt, 1975, p. 472.

8. C'est-à-dire les *Bottes d''Alā' ī*, car l'ouvrage avait été réalisé en deux parties faisant chacune un volume pouvant être glissé dans chaque botte du *sepāh sālār*.

9. C'est-à-dire Maj ad dīn Ābū Muḥammad Ṣāḥib ibn Muḥammad al Boḫārī, lui aussi *imām*.

Atsïz mourut trente ans plus tard, âgé de 59 ans, d'un accident vasculaire cérébral, le 30 juillet 1156, ainsi que le signale Ibn Al Athīr :

> En cette année 551, le 9 jumādā II, est décédé Atsïz, le Ḫwārazmšāh, le fils de Muḥammad, fils d'Anūštagīn. Il avait été frappé de paralysie. Il avait été soigné mais il n'en avait pas été guéri. Il a pris des remèdes échauffants contre l'avis de ses médecins. Son mal a empiré et il est mort.

Jurjānī, tout en demeurant médecin d'Atsïz, fréquentait la cour de Sanjar, le sultan des Saljūq-s, à Marv, le chef des Affaires temporelles et spirituelles *(Mu'izz ad dunyā wa d dīn)*, suzerain d'Atsïz. Marv, outre le fait d'être la capitale *saljūq*, était la ville aux dix bibliothèques dont l'une riche de 12 000 volumes, propriété d'un officier de ce souverain. Jurjānī semble y avoir enseigné les ḥadīth-s. C'est ainsi qu'il communiqua son savoir au jeune Ābū Sa'd as Sama'ānī (1112-1167), personnalité hors du commun, auteur d'un ouvrage de généalogie, le *Kitāb al ansāb*, et grand voyageur (il se rendit à Damas et à Jérusalem alors aux mains des Francs). Son grand-père, Manṣūr as Sama'ānī, était un homme de religion connu pour être passé à 40 ans de l'ḥanafisme au šāfi'isme (ce qui déclencha des troubles à Marv). Ainsi, en fréquentant la cour de Marv, Jurjānī se donnait le confort de vivre en milieu šāfi'ite comme il lui convenait, attrait supplémentaire, la famille Sama'ānī possédait dans cette capitale deux bibliothèques.

Les chroniqueurs donnent plusieurs dates pour la mort à Marv d''Īsmā'īl Jurjānī, entre H. 530 (1135) et H. 535 (1140), la date de 1137 étant la plus probable. Ẓahīr ad Dīn al Bayhaqī, dit «Ībn-e Funduq », (1097-1169) dans son *Histoire*, *Tārīḫ-e Bayhaqī*, déclare l'avoir rencontré au sud de Marv, à Saraḫs, c'était alors un grand vieillard : « Je l'ai vu en 531 à Saraḫs, il était au terme de son existence. »[10] À cette date, la mésentente entre Atsïz et Sanjar n'était pas consommée.

La guerre entre Sanjar et son ḫwārazmšāh débuta peu après, en muḥarram 533 (septembre 1138), date à laquelle Sanjar entrait dans les terres de son vassal pour mettre fin à ses velléités d'indépendance.

10. La mort de Jurjānī de Ḫwārazm laissait à l'hôpital Bahā' ad Dolat une place de médecin-chef vacante qu'Atsïz eut des difficultés à pourvoir. On possède la teneur de deux lettres du poète et secrétaire d'État, Rašīd ad dīn Waṭwāṭ où le schah du Ḫwārazm demande un de leurs élèves aux deux grands médecins de l'hôpital 'Aẓudī, Ābū l Barakāṭ al Baġdādī et Ibn aṭ Ṭirmiḏī.

Sommaire

La physiologie mentale

L'étude de l'état des connaissances des maladies mentales en Iran médiéval nécessite un passage obligé par les notions de la physiologie de l'homme à la même période ; ces conceptions sont les fruits du « métabolisme » de l'aristotélisme quelque quinze siècles après son créateur. La scolastique médicale est ingrate si l'on s'arrête à sa façade, il s'en dégage une impression de déjà-vu pour ceux qui ont étudié les doctrines médicales d'Orient ou d'Occident de l'Antiquité aux temps modernes. Et pourtant, du point de vue épistémologique, ce système d'analyse des fonctionnements physiologiques est loin d'être gratuit. Ce n'est pas seulement par l'argument d'autorité qu'il a pu perdurer. Le « penser le monde » d'Aristote est une façon d'aborder le réel. Deux exemples en donnent une idée, la théorie des « tempéraments » et la théorie des « humeurs ». L'idée que le « tempérament » du vieillard soit froid et sec est fondée sur une réalité, la part de l'eau dans le poids total d'une personne âgée est passée à 75 ans à 50 %, elle était de 70 % à 25 ans. De même l'humeur noire, l'atrabile, que Jean Starobinski souligne être une fiction (*Galien*, 1995) n'en est pas une, elle fut une réalité liée à l'omniprésence du paludisme aux temps hippocratiques[1].

Le mixte

La cohésion du corps

Le corps de l'homme est un tout cohérent ; il se conçoit comme un ensemble homogène dont chaque partie est au service du tout. Ainsi dans la littérature médicale comme dans la littérature persane tout court, la métaphore du corps-édifice est classique (Ferdowsī, Āsadī junior de Ṭūs, Ḫāqānī)[2]. Le corps est souvent un édifice somptueux mais fragile qui tient par la cohésion des quatre

1. En effet, il est connu que pour savoir si un lieu était insalubre on sacrifiait dans l'Antiquité un animal y vivant. L'analyse de ses viscères, notamment la rate, en y constatant ou non la présence de la bouillie noirâtre des hématies détruites, permettait de conclure si les lieux étaient infestés par le paludisme ou la malaria ou non.

2. 'Īsmā'īl Jurjānī pour sa part décrit le corps comme une forteresse *(ḥiṣṣār)*, dans ses murs sont les humeurs qui sont des amis, mais qui peuvent devenir des ennemis, c'est au médecin de jouer le rôle militaire du « protecteur » de cette forteresse *(ḥimāyatgar)*.

éléments, les « mères »[3], l'air, le feu, l'eau et la terre. La métaphore développée par Āsadī junior de Ṭus est la suivante :

> Ton corps est une maison au milieu d'un jardin : la lumière qui l'éclaire, c'est l'esprit, la colonne qui la soutient, c'est la vie. De cette maison pendent quatre chaînes – les éléments : le flambeau y est attaché à la manière d'un lustre. Toutes les fois que les chaînes tirent sur leurs liens, des dommages de toutes espèces se produisent incontinent ; la maison est ruinée, le jardin flétri ; la colonne tombe et le flambeau s'éteint. Après que (Dieu) a donné la forme à la substance, aussitôt il arrive qu'il l'enlève d'ici[4].

Dans *Le Guide des étudiants en médecine (Hedāyat al mota'allemīn fī'ṭ ṭibb)*, Boḫārī (H. 4e/xe siècle) décrit le corps comme un *ḥammām*, les membres et les organes sont le bâti de briques que parcourent par différents conduits eaux et vapeurs, c'est-à-dire les humeurs, bile, atrabile, phlegme et sang, et les pneumas, les esprits subtils vecteurs des fonctions physiologiques. En allant plus loin et en se fondant sur la simple constatation de la conservation de la chaleur par les matériaux, comme le bois longuement exposé au soleil, quelques médecins stigmatisés comme « matérialistes » expliquaient aussi certains phénomènes pathologiques par des manifestations échappant aux règles de ce qu'on appelle actuellement la biologie (les fièvres étaient ainsi expliquées par un maître de Boḫārī, Ābū-l Qāsim Maqāna'ī). Le solidisme est un courant qui perdurera, ne se manifestant certes jamais avec autant de netteté que chez Boḫārī[5].

La matière vivante dont est fait l'homme est envisagée bien entendu en dehors de la notion de cellule. Elle se fonde sur l'opinion qu'Aristote a établie à partir des acquis de ses prédécesseurs. Le corps du vivant, comme tout corps animé ou inanimé existant dans le monde sublunaire, c'est-à-dire le monde régi par la génération et la corruption, est composé des fameux quatre éléments, air, feu, eau et terre. Tout corps sublunaire est donc un « mixte » (*mezāj* en persan, en arabe *mizāj*), un mélange de ces quatre éléments selon des proportions qui font son essence.

La réunion de ces éléments en une substance stable a fait l'objet de nombreuses conjectures physiques dans l'Antiquité : Épicure et Démocrite ont opté pour une juxtaposition simple d'« atomes », Platon a parlé d'un arrimage par des « chevilles invisibles à cause de leur petitesse » ; unissant chez les animaux – et l'homme – les parcelles de feu, de terre, d'air et d'eau (*Timée*, 42e-44a), la fusion

3. « *Mères* », telle est la métaphore employée par Ābū l-Ḥaitham de Gorgān pour désigner les éléments dans sa *Qasīda philosophique* : « *Pourquoi les pères – les planètes et les mansions zodiacales – sont-ils notoirement sept et douze et les mères – les quatre éléments –, de l'avis unanime, quatre ?* » (Lazard (G.), *Les Premiers Poètes persans*, Maisonneuve, Paris, 1963, t. I, p. 78).

4. Āsadī de Ṭūs, *Le Livre de Gerchasp*, trad. C. Huart, Paris, Geuthner, 1926, t. I, p. 26.

5. Boḫārī se réfère expressément à Ahrun le Prêtre dont les *Pandektai* avaient été tôt traduits en syriaque (H. 2e/viiie siècle). Cette littérature médicale se rapproche de celle qui était en cours chez les Sassanides, dans la « cité des sciences » de Jondīšapūr.

a été avancée, où les éléments perdent leur identité et ne peuvent être séparés, il a été proposé un effet d'une modification substantielle où le mélange crée la cohésion comme une qualité accidentelle (Aristote), enfin, les stoïciens ont défendu la notion de *tonos* (tension), qui participe de la théorie de cohésion cosmique établie par la sympathie universelle (cette tension se retrouve fréquemment dans les écrits de physique des auteurs musulmans hellénisés).

Sur ce point, l'opinion d''Īsmā'īl Jurjānī est caractéristique de cette physique particulière qui est appelée la « physique des aš'arites » (Gimaret, 1980) :

> *Chacun de ces quatre éléments* [air, feu, eau et terre] *s'oppose aux trois autres, c'est-à-dire qu'ils sont ennemis* (dušman) *et qu'ils ne peuvent ni s'associer ni se combiner. Mais Dieu* (Īzad-e ta'ālā) *a réuni ces quatre ennemis et leur a imposé la concorde* (ṣolḥ). *De cette façon leur union* (sāzgārī) *a été accomplie. En raison de ce mélange et de cette union, il ne restera de chaque élément ainsi associé aucune propriété naturelle* (ṭabī'at) *qui lui était propre. Toutes les forces* (qowwat-hā) *ont été brisées de manière à ce qu'aucun de ces quatre éléments ne puisse plus être identifiés*[6].

Bien que typiquement aš'arite dans sa formulation, une telle conception du mixte revient à concilier de fait la physique des stoïciens et celles d'Aristote et de Galien. Ce passage, très court, du *Trésor du Schah du Ḫwārazm* est capital, car l'auteur pose comme préalable que Dieu est l'agent de la cohésion du mixte, la cause du *tonos*, et par ce biais Jurjānī se disculpe de tout péché par pensée à l'égard du fonctionnement des créatures de Dieu, à commencer par celui de se laisser aller au « matérialisme ». Aussi pourra-t-il sans scrupules de conscience suivre loin Galien dans sa logique du traité *Que les mœurs de l'âme sont la conséquence des tempéraments du corps* qui est un prolongement du propos d'Aristote[7].

Dans cette physique contraignante de l'ordre divin des aš'arites, qui exclut le spontané et le hasard, Aristote semble moins présent que les stoïciens tardifs qui avaient conçu une notion du « nœud de causes », système établissant « un ordre et une connexion qui ne peuvent jamais être transgressés.[8] » Tout se passe comme si l'interprétation de Galien du concept de « forme » d'Aristote (la forme étant la résultante de l'arrangement des éléments), retenue autant par ces postavicenniens que par Avicenne lui-même, était la suivante : les éléments du mixte s'expriment simultanément par une « nature » *(ṭabī'at)* et par une forme spécifiques aussitôt que l'union *(sāzgārī)* ait été réalisée par la force de la volonté divine. Ce peut être un écho du *Timée* où Platon expose que le Démiurge procède au mélange des éléments (*Timée,* 41-d).

6. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours I, chapitre III.

7. « Chez les pervers ou chez ceux qui se comportent de manière perverse il semblerait que souvent ce soit le corps [qui commande] à l'âme du fait qu'ils sont dans un état défectueux et contre nature. » Aristote, *Politiques*, I, 5, 1254-b.

8. Pseudo-Plutarque, *Des opinions des philosophes*, I-XXVIII, cité par J. Brun, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 63.

Jurjānī conçoit donc deux formes aux corps, l'une, celle d'Aristote, coexistante avec leur matière mais effet de la Grâce de Dieu, l'autre qui résulte des interactions « naturelles » avec le milieu et qui est l'expression de l'arrangement des éléments tel qu'il réagit aux « causes efficientes », et c'est ce qui est sans doute le sens du passage suivant du *Trésor du Schah du Ḫwārazm* :

> *Le travail de contrainte* [de la forme] *ne peut longtemps s'opposer au travail de la nature parce que la forme ne peut maintenir les Éléments dans une situation pacifiée et fixée. Il y aura donc un autre travail qui sera pour le corps de s'adapter au climat, au froid ou au chaud. Et cet effort dépend aussi de l'eau, du feu, de la terre et de l'air. On aura à manger des aliments variés, à bouger ou à se reposer, à rechercher le plaisir ou la peine, et alors ces causes externes modifieront le corps. Il y aura aussi la conjonction des causes internes corruptrices ; elles modèlent le corps comme il a été rappelé, et les efforts nécessaires de la forme seront sans effets : il faut par nécessité un adjuvant pour conforter la forme, venant du dehors, pour qu'elle retrouve sa force. Cela c'est la science médicale que le Créateur nous a octroyée. Tant que Dieu a décrété que la forme du corps a à être secondée par la science médicale, ce sera par la décision de Dieu que l'union entre les éléments aura été prolongée.*

Le phénotype

Les corps sont à la fois matière, volume et fonction. Le corps de l'homme, lui aussi, a forme *(ṣūrat)* et mixte ou autrement dit tempérament *(mezāj)*. De cette façon, l'homme prend place dans la hiérarchie des êtres de la création. Et cette hiérarchie s'établit en fonction des degrés des complexités des mixtes qui, par transitivité, se traduisent par des degrés homothétiques des formes.

La classification des formes de Porphyre[9], inspirée des catégories d'Aristote (*Organon,* Catégories 5), eut en terre d'Islam un succès considérable parce qu'elle établissait un lien indubitable unissant l'homme, sommet des engendrés, à la matière par le jeu de la dualité du genre et de l'espèce pour chaque échelon (à titre d'exemple, l'homme étant espèce du genre animal). On a donc : substance (genre suprême), puis corps, puis corps animé, puis animal, puis animal raisonnable, puis homme en tant qu'espèce, puis individu (exemple : Socrate).

Cette organisation se ramifie à chaque échelon (le corps animé est de plusieurs espèces, minérale, végétale et animale). Fārābī explique clairement ce modèle :

> Les minéraux proviennent du mélange le plus proche des éléments et le moins complexe, leur éloignement des éléments est à des degrés moins nombreux. Les végétaux proviennent d'un mélange plus complexe et plus éloigné des éléments et à des degrés plus nombreux. L'animal dépourvu de raison provient d'un mélange

9. Porphyre, *Isagogé*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1984, p. 17-26. Sur la diffusion des commentaires de Porphyre en terre d'Islam, voir Badawī (ʻAbd ar Raḥman), *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris, 1987, p. 120-121.

[encore] plus complexe que les végétaux. L'homme seul provient du dernier mélange.

La hiérarchie entre les hommes du plus primitif au plus policé, au plus intelligent, au plus beau… selon 'Īsmā'īl Jurjānī répond à la même logique de gradation des mixtes :

> *N'as-tu pas observé que, parmi les milliers d'êtres qui peuplent une ville, il n'en est jamais deux qui se ressemblent, quant à leur taille, leur corpulence, leur force ou leur faiblesse, leur caractère amène ou leur méchanceté, leur peu d'appétit ou leur goinfrerie, leur grosseur ou leur minceur, leur beauté ou leur laideur, leur intelligence ou leur bêtise, leurs désirs, leurs habitudes, le ton de leur voix ou la teinte de leur peau ?*
>
> *Aucun* [individu] *ne ressemble à un autre et les gradations en tout sont à attribuer aux gradations du mixte.*
>
> *Ceci est le fait de la perfection, de la générosité et de la puissance de Dieu (qu'Il soit loué !).*
>
> *Qu'ainsi chacun puisse distinguer l'ami de l'ennemi, le proche de l'étranger, reconnaître son enfant par rapport à un autre, afin que, par exemple, ce qui revient de droit à Ja'far ne soit pas spolié par Āḥmad. Grâce à Dieu, créateur de ce monde !*
>
> *Ainsi les individus de toutes les contrées et de tous les climats ont un tempérament* (mezāj) *et une norme propres. Comme les habitants de l'Inde qui ont un tempérament et une norme tels que leur corps soit en bonne santé, ceux des pays slaves ont un tempérament et une norme qui sont propres à leur bonne santé. Si un Indien voit son tempérament modifié au point de devenir semblable à celui d'un Slave, il n'est plus dans sa norme et il tombe malade. Et il en est de même pour un Slave qui acquiert le tempérament d'un Indien*[10].

Grâce à l'aspect extérieur (l'apparence physique, le phénotype) il est possible de connaître ce qu'il en est du mixte des individus. Et de l'extérieur on aura accès à l'intérieur, on saura ce qu'il en est des risques encourus par le sujet tant en matière de maladies somatiques que psychiques, on saura tout de l'état de ses organes, tout de son âme raisonnante, de son âme concupiscente, de son âme irascible. Par l'examen minutieux de la présentation, de la tenue et du comportement de la personne, le praticien sait tout du malade qui sommeille en elle. L'homme lui est transparent. On le voit cependant bien déjà dans la citation de Jurjānī (reconnaître l'ennemi, l'étranger…), cela va au-delà des préoccupations médicales, d'où le grand succès dans le monde arabo-musulman des traités de physiognomonie d'origine grecque et qui ont foisonné après Aristote.

Cette théorie du mixte avait l'aval des théologiens que les Turcs saljūq-s ont confortés, les aš'arites. L'aš'arisme fut même la doctrine d'État des Saljūq-s, cette école théologique *(kalām)* professait un sunnisme relativement « ouvert » à ce qui

10. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours I, chapitre I.

était dénommé la « philosophie grecque ». Pour les aš'arites le mixte est indivisible, il est déterminé, spécifié et dosé en ses éléments sous l'emprise du principe transcendant qui émane du Dieu créateur. Et c'est la volonté divine qui à tout instant et en permanence assure cohésion, unité et durée. C'est dire l'extrême fragilité des êtres et des choses vis-à-vis de leur Créateur[11].

Le principe de l'homme chtonien

Le mixte humain, le corps de l'homme (psyché comprise) s'organise à partir des quatre éléments par deux processus dits « végétaux » dont il sera question par la suite, la génération et la nutrition. L'alimentation est donc fondamentale dans la santé de l'homme, ce dernier n'étant considéré que comme substance. Ce qui est ingéré est l'« acquis » avec lequel on peut jouer pour corriger les écarts du mixte inné. L'aliment *in fine* n'est pas autre que végétal en ses éléments, car si l'homme ne consomme pas toujours directement du végétal, il consomme soit des herbivores dont le mixte doit tout au végétal ou des carnivores qui se nourrissent d'herbivores. L'homme est ainsi, de par sa composante végétale[12], en harmonie avec le lieu où il naît et croît (car le végétal puise son nutriment du sol). En plus d'être ainsi, physiologiquement, végétal de manière « acquise », on verra qu'il existe en chaque homme un Moi premier végétal s'exprimant par des fonctions végétales. L'homme est chtonien, il est corps et âme le produit du sol où il vit, et Jurjānī est sans ambiguïté :

> *Tous les végétaux sont différents les uns des autres par leurs éléments en fonction du lieu, de la contrée et ils détiennent la nature* (ṭab') *et le mixte de l'eau et de la terre de cet endroit-là. Et tout aliment provient du végétal ; le sang de chacun proviendra de cet aliment comme les semences, maternelle ou paternelle, proviennent de ces sangs. Tout organisme provenant de telle eau* [qui a nourri tel végétal] *sera constitué selon une nature différente. C'est pour cela que les modes* (états, ḥāl), *les natures* (ṭab'), *les tempéraments* (mixtes) *sont accordés aux tempéraments du père et à celui de la mère. C'est cela que le médecin doit évaluer pour évaluer l'état de santé de l'homme*[13].

L'existence des cellules n'étant évidemment pas connue, la compréhension de la vie propre aux tissus vivants pose des problèmes insurmontables pour l'homme de science de la période avicennienne. La logique du mixte tout-puissant ne suffit pas à l'expliquer, d'où l'adjonction d'une autre logique, celle du mixte potenti-

11. On expliquera ainsi les phénomènes fréquents sur le plateau iranien des tremblements de terre. Dieu, ainsi, démontre de temps en temps son pouvoir total sur les règles de la physique.

12. L'aliment est en fin de compte végétal, mais 'Īsmā'īl Jurjānī, en religieux, précise que le végétal est issu de l'eau et de la terre, les deux éléments de la boue adamique ; dimension qui ne saurait être perdue de vue.

13. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours I, chapitre III.

alisé, le corps en ses parties, organes, membres et tissus, est « animé » dans les mixtes de ces différentes parties par la faculté animale qui est la faculté de vie.

Un autre point est celui de la physique propre au vivant du monde sublunaire dans la physique coranique. Il y a d'un côté les *jirm-s*, corps inertes, de l'autre les *jism-s*, corps vivants susceptibles de croissance. La philosophie « grecque » en terre d'Islam s'est emparée de ce concept et le traducteur des *Météorologiques* d'Aristote[14], Yaḥyā Ībn al Biṭrīq (H. 8e/IXe siècle), utilise ces deux termes pour donner, selon le contexte, un équivalent au mot grec *sôma* ; Ībn al Biṭrīq emploie le mot *jism* pour le corps s'il appartient au monde sublunaire et *jirm*, s'il appartient au monde supra-lunaire. Le *jirm* évoque en soi une masse dure et inerte et le *jism* un corps doté des trois dimensions et susceptible de croissance. Comme son constituant, l'éther (*āthīr* ou *jirm samawī*), le *jirm* se déplace uniformément selon une trajectoire circulaire, alors que le *jism* se déplace de manière rectiligne allant de haut en bas ou de bas en haut. Pour Kindī[15] le *jism* ne saurait s'unir au *jirm* et Aš Šarastānī précise que les stoïciens estiment qu'il le peut (Jadaane, 1968). Ces deux termes ont enrichi de nombreuses spéculations traduisant en fait la complexité des conceptualisations résultant de cette double culture à la fois musulmane et grecque.

Les théologiens ont senti la nécessité de ne pas laisser les termes coraniques devenir la proie de la philosophie naturelle. C'est ainsi qu'Ībn Taymiyya al Harrānī (H. 8e/XIII-XIVe siècle) issu du mouvement antiphilosophique énonce dans le *Tafsīr ṣūrat al iẖlāṣ* :

> Le terme *jism* est un terme innové et récent. Nul n'a droit de l'employer absolument parce qu'il est imprécis [...] Dans le Coran, le mot *jism* n'est autre que le corps, la force et les organes de l'homme. Le verbe d'où vient *jism* et les autres mots dérivés n'est autre que « jasama », c'est-à-dire « grossir ». Tel est le sens du *jism* chez les Arabes. Et c'est pourquoi on ne dit pas que l'air est un corps, ni le souffle qui sort de l'homme est un corps ; ni que l'âme gonflée est un corps, de même que l'on ne dit pas de Dieu à qui rien ne ressemble qu'Il est un corps.

On note que, comme Avicenne, 'Īsmā'īl Jurjānī conserve le mot *jism* pour désigner les quatre éléments, parce que ce sont des corps sublunaires par excellence et qu'ils sont soumis aux règles physiques qui leur sont imposées[16]. Pour Kindī, pour Fārābī, pour Avicenne, pour Jurjānī, l'homme, corps et psyché, est un *jism*.

---

14. La question de la traduction se pose quand Aristote établit la notion des deux physiques, celle du monde limité par la sphère de la révolution lunaire, monde du changement et de l'éphémère et celle du monde supralunaire, monde de la perfection et de l'éternité (*Météorologiques*, Γ 5 1010 a 3).

15. *Propos succincts et brefs d'Al Kindī sur l'âme*, in Al Kindī, *Cinq Épîtres*, présentées par D. Gimaret *et al.,* CNRS, Paris, 1976, p. 73.

16. 'Īsmā'īl Jurjānī emploie le terme *jirm* pour qualifier une méninge, tissu quasi inerte, la piemère, et le terme *jism* pour une pathologie proliférante, l'hydatide de l'œil *(šarnāq)*, ce qui suggère une parfaite maîtrise du vocabulaire arabe et de ses étymologies.

Ce mixte humain, fait d'organes et de membres, tous des mixtes, est « animé » par trois instances. Ce sont les âmes végétale (ou naturelle), animale (ou vitale) et psychique, qui suivent.

La sphère végétale

Les fonctions végétales, fonctions de préservation

Tout être engendré est doté d'une âme végétale qui est l'âme primordiale. Cette âme anime le corps humain au moyen de ses facultés naturelles et celles-ci sont les facultés premières, de base, de l'activité physiologique de l'homme et de tous les êtres vivants, végétaux et animaux. 'Īsmā'īl Jurjānī en fait l'exposé dans le chapitre II du discours VI du livre I du *Trésor du Schah du Ḫwārazm* et dans le chapitre II du discours IV du livre I des *Buts de la Médecine*. Ce sont des chapitres qui reflètent la permanence du succès du traité de Galien *Des Facultés naturelles*, texte dont la traduction en syriaque puis en arabe revient à Ḥunayn ibn Iṣḥāq. L'âme végétale est déclarée l'âme commune sur terre à tous les êtres qui sont capables de reproduction, de croissance et de subsistance (ces deux dernières fonctions se résumant en nutrition). Ces opérations sont l'expression d'une puissance commune qui est la Nature *(ṭab')*. Avicenne note que ces fonctions sont séquencées chez l'homme ; les étapes de la vie de l'homme sont végétales, étapes où à chaque fois une fonction primordiale s'éteint entre la naissance et la mort : la faculté de grandir s'évanouit la première, à la fin de la puberté, puis la fécondité, jusqu'au seuil de la vieillesse, enfin la faculté de se nourrir qui s'éteint naturellement dans le grand âge[17].

Ces trois facultés qui sont les plus primitives qui soient chez l'homme ont pour noms, la génératrice *(muwallidah)*, l'augmentative *(nāmiyah)* et la nutritive *(ġaẓiyah)*. Ces facultés sont éminemment comportementales, car pour se reproduire et pour se nourrir l'être s'engage, et ce seront là les fondements quasi ontologiques de la notion de désir. La pulsion génératrice a pour fin de préserver l'espèce. La pulsion alimentaire (faim et soif) a pour fin la préservation de l'individu. Notons d'emblée que Némésius, qui représente un courant qui a fortement influencé les auteurs médicaux persans, insiste avec netteté sur l'incapacité de la raison à se faire obéir par l'instance qui pousse à la reproduction qui est la Nature.

17. Avicenne, *livre des directives et des remarques*, trad. A.-M. Goichon, p. 343.

Aucune de ces trois facultés végétales ne peut agir sans être secondée par des facultés adjuvantes ou « auxiliaires » *(ẖādamah)*, les premières étant désignées comme des qualités « servies » *(maẖdūmah)*. Ainsi la faculté génératrice est soutenue dans son action par deux facultés altératrices *(muġayrah)* la première altératrice et la seconde, par la faculté configurative *(muṣawarah)* et par les deux autres facultés « servies » qui deviennent en l'occurrence adjuvantes de la faculté génératrice, l'augmentative et la nutritive. La faculté augmentative est secondée aussi par la nutritive et, de fait, par la configurative. La faculté nutritive, enfin, est secondée par les facultés secondes que sont l'attractive *(jaẓibah)*, la rétentive *(māsikah)*, l'altératrice et l'expulsive *(dāfi'ah)*.

Jurjānī répugne à accepter que cette faculté configurative *(muṣawarah)* ne soit que faculté auxiliaire. En effet, bien qu'il se contredise dans le corps de son exposé, Jurjānī définit la configurative comme la seule faculté servie à ne pas être auxiliaire en même temps, elle est une faculté servie absolue *(maẖdūmah-e muṭlaq)*. Cette distinction ne se trouve pas chez Galien qui banalise la configurative et se contente d'en faire une faculté au service des facultés naturelles. Le statut privilégié, dans l'esprit de Jurjānī, de cette faculté configurative est sans doute dû au fait que c'est elle qui confère la « forme » *(ṣūrat)* et donc, dans les théories hylémorphistes, dont celle d'Aristote, celle qui contribue à l'essence des corps.

En bas de l'échelle des facultés végétatives il y a donc les facultés servantes absolues *(ẖādamah-e muṭlaq)* que sont les facultés attractive et expulsive, attachées. Cette hiérarchie des facultés est en accord avec la hiérarchie des organes systématisée par Fārābī qui ordonne les organes en fonction de la nature de leurs activités, cela d'une manière comparable à la hiérarchie en cascade de la dépendance féodale : le vassal de l'un devient le suzerain du suivant. Ainsi le foie, maître de la faculté nutritive, gouverne la vésicule biliaire, les reins et les organes « similaires ». La vessie sert le rein et inversement le foie est le serviteur du cœur, l'ordonnateur des facultés vitales encore appelées animales. Quant au cœur, il a le cerveau pour « majordome » qui sert son maître et qui est servi par tous les gens de sa cour.

La compartimentation en trois étages des fonctions physiologiques présentée par Jurjānī est conforme à ce qui est répété depuis Platon et réformé par Galien. Il y a trois types d'activités régies par trois pôles, le foie pour les facultés naturelles, le cœur pour les facultés animales, et le cerveau pour les facultés psychiques.

L'objectif de reproduction, dynamique de survie communautaire

La génération est la fonction princeps des êtres engendrés, du végétal à tous les animaux. L'attribution à l'âme végétative des principes conduisant à la reproduction s'appuie sur une déduction. Si la croissance des plantes permet

une modélisation, il n'en va pourtant pas de même quant à la génération ; Aristote, d'ailleurs, ne relève nulle part la reproduction asexuée des plantes (Pichot, 1993).

Pour Jurjānī, la reproduction est une opération qui ne va pas de soi, car Dieu dans ce but a dû conçevoir le plaisir *(leḏḏat)*[18] pour inciter les êtres à se reproduire, mais le plaisir est présenté aussi comme un phénomène nécessaire à l'émission des semences mâles et femelles.

La génération, opération située au bas de la hiérarchie des fonctions humaines, relève du registre végétatif alors qu'en soi elle engage le tout. Les semences *(manī)* mâles et femelles se mêlent au cours de l'accouplement et forment l'œuf humain *(nuṭfah)*[19], puis l'œuf se constitue en embryon *('alaqah)*. 'Īsmā'īl Jurjānī donne pêle-mêle comme causes du passage du *nuṭfah* à l'*'alaqah* « *la configurative* [muṣawarah], *les pneumas* [rūḥ] *psychique, animal et naturel que le Créateur – qu'Il soit loué et glorifié ! a conçu dans l'œuf avec les facultés qui viennent du père et parviennent dans la matrice de la mère* ». Comme chez Hippocrate, l'embryon est le produit des semences mâles et femelles. En réalité Jurjānī se rapproche plus d'Aristote et de Galien, car il marginalise quelque peu le rôle de la semence femelle : « *La matière de l'embryon provient de la semence de la mère tandis que les facultés altératrice et configurative tirent plutôt (bīštar) leur origine de la semence du père, il en est comme le lait avec la présure (panīr māyeh).* » Toutefois les règles qui ont été émises pendant la grossesse ont été détournées pour servir de matière à l'embryon.

Il existe une embryologie qui fut un genre dans les traités médicaux de l'Antiquité tardive et qu'avait déjà amplement développé Aristote dans son traité *De la génération des animaux*. Cette littérature est abondante. Jurjānī reste là dans la ligne d'Avicenne. La formation du système nerveux central et périphérique se réalise avec la différenciation des autres organes sans hiérarchie des organes, à la différence d'Aristote qui mettait en tête le cœur ou de Galien qui lui préférait le foie, Jurjānī se centre plus sur une logique des mixtes :

> *Quand la faculté altératrice première parvient à la parcelle du « manī » dont le tempérament est chaud et humide et davantage chaud qu'humide, là se forme la chair du cœur, quand elle parvient à la parcelle qui est tempérée quant à ces deux* [qualités], *là se forme le foie. Quand elle parvient à la partie qui est froide et humide, là se forme le cerveau ; quand elle parvient à la partie qui est un peu moins humide, là se forme la moelle épinière. Quand elle parvient à la parcelle dont le tempérament*

18. 'Īsmā'īl Jurjānī explique que le plaisir *(leḏḏat)* est un phénomène purement physique – comme la douleur ; c'est, dit-il, l'effet normal produit par des corps mous et chauds qui se frottent, comme, par exemple, quand on nous masse les pieds.

19. En moyenne le *nuṭfah* devient *janīn* en 40 jours ; si cela se fait en 35 jours, l'enfant bougera dès le 70e jour et sortira au 210e, à l'opposé, si la transformation se fait en 45 jours, l'enfant bougera seulement au 90e jour, et il sortira le 270e jour.

est froid et sec et où la sécheresse est moindre, là se forment les nerfs, les artères, les ligaments et les membranes. Quand elle parvient à la parcelle dont la sécheresse est plus intense qu'ailleurs, là se forment les os.

On peut en déduire que le *manī* est très hétérogène quant à son mixte ; c'est bien l'opinion de Jurjānī qui revient sur ce point dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah* pour se contenter de cette remarque un peu désinvolte : « *bien que le "manī" soit homéomère par la forme…* » *(āgar čeh beh ṣūrat yeksān āst)*. Faute de savoir comment des tempéraments variés éclosent dans le *manī*, le mode opératoire de l'altératrice première présente dans la semence dans la différenciation des organes reste de ce fait bien obscur.

Dans une seconde phase l'embryon qui est devenu un *janīn* (fœtus) est soumis au travail de l'altératrice seconde qui le fera croître en assurant un développement harmonieux de ses organes et de ses membres *(āndām-hā)* ; cette phase, comme chez Galien, est réglée par cette faculté qui y est aidée par deux autres facultés, la configurative et la nutritive.

L'objectif de nutrition, dynamique de survie individuelle

La faculté nutritive est la seconde faculté fondamentale, elle est à l'origine du mouvement de tous les êtres engendrés à tendre à un but pour leur entretien ou pour leur survie. L'opération nutritive se constate chez les plantes qui sont les créatures naturelles premières. Leur croissance est la manifestation majeure de l'existence de la vie qui est en elles. Aristote place l'âme végétale dans les plantes à un endroit précis, au collet, à la jonction de la racine et de la tige.

Le « mouvement » des êtres en vue de répondre aux besoins fondamentaux sert d'archétype à toutes les pulsions (conduites et comportements) dont les objectifs vont des plus élémentaires aux plus élaborés (la soif de connaissance, par exemple). De la faculté nutritive découle naturellement la faculté végétale du désir.

Suivant Galien[20], Jurjānī s'attarde sur les étapes de juxtaposition, d'agglutination et d'assimilation des aliments au corps. L'aspect dynamique est au premier plan.

En expliquant la première étape de la nutrition, l'auteur persan expose un processus actif très particulier dont l'acteur est le foie. Par la propriété naturelle *(ṭabī'at)* de son mixte, le foie s'empare du sang et du nutriment grâce à une

20. Galien, *Des facultés naturelles*, livre I, chapitres X et XI, in *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, trad. Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1854, tome II.

faculté énergique, l'attraction. Le mixte du foie agit de son propre chef avec une puissance d'attraction évoquant le chimiotactisme :

> *L'attraction naturelle est de trois sortes : la première est la faculté attractive telle qu'elle se trouve dans l'aimant, la deuxième est causée par la force du vide* (ḫalāh), *comme ce qui a lieu avec une seringue* (ābdozd) *ou autres équivalents, la troisième est causée par la puissance de la chaleur, comme il advient quand l'huile est attirée par la flamme dans la mèche de la lampe. Selon ceux qui font profession d'investigation* (āhl-e taḥqīq), [cette attraction] *est due à la force du vide et la chaleur en est un adjuvant. Par conséquent quand la faculté d'attraction est soutenue par la chaleur, l'attraction est plus forte et plus complète*[21].

Le principe de la nutrition comme phénomène hautement dynamique explique, dans ces conditions, les troubles du comportement et de l'émotivité, brouillant le domaine des « passions » avec celui de la physiologie digestive. Comme toujours en scolastique l'analyse des faits colle « merveilleusement » à la théorie. Avec la cynorexie (faim canine) et la boulimie (faim bovine), Jurjānī décrit deux symptômes qui se rencontrent de nos jours fréquemment chez les maniaques, certains schizophrènes et les personnes atteintes d'arriérations profondes. La pathogénie de ces deux manifestations est éclairante. La faim canine *(ārezū-ye sagān)* est une compulsion à absorber, comme le chien qui dévore et recrache pour de nouveau consommer. Le malade, dans ce cas, souffre d'un emballement de la faculté attractive *(jaẓibah)* au sein de tous ses organes. Le mécanisme agit de proche en proche, chaque organe attire les nutriments pour lui-même, faute d'en trouver, la faculté attractive de cet organe s'en va les puiser dans l'organe qui lui est le plus près. Or celui-ci a déjà été dépouillé de ses nutriments, de ce fait la faculté attractive se tourne vers les vaisseaux voisins, mais ces derniers aussi sont déjà vidés de substance nutritive. La faculté attractive a alors pour recours de s'attaquer au foie qui se révèle lui aussi incapable de livrer quelque nutriment. En remontant, la puissance d'attraction parvient aux vaisseaux mésentériques où elle ne trouve rien et, finalement, de fil en aiguille, la faculté s'en vient opérer au bout de la chaîne, à l'estomac qui, certes, est vide mais qui peut être rempli à volonté. La sommation de toutes les forces d'attraction des organes suffit à expliquer l'énergie que met le sujet atteint de cette affection à se ruer sur la nourriture.

Sensiblement différente est la boulimie *(gorosnegī-ye gāv)*. Le tableau est là centré sur le tempérament du sujet ; son mixte est dominé par le froid. Le phlegme, humide et froid, est la grande cause de cette affection. Le sujet se remplit sans faim, son estomac « n'a pas faim » non plus, mais tous ses organes expriment un besoin impérieux *(ḥājat)* de nourriture. La faim canine touche les

21. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours VI, chapitre I.

personnes sthéniques, la boulimie, les individus apathiques : ainsi se dessinent deux tableaux cliniques différents pour un même trouble du comportement.

Il ressort clairement de ces deux affections la double tonalité du comportement désirant excessif, force et bestialité (car l'animal n'est censé passer son existence qu'à dormir, manger et à se reproduire). La référence aux chiens et aux bovidés n'est pas purement métaphorique. C'est pourtant un paradoxe de cette âme végétative que d'être ainsi reliée au monde animal. Mais c'est une tradition ; Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, fait des malades mentaux, qu'il présente comme de fous dévoreurs, des malades du *phutikon*, l'âme végétale.

L'univers de la concupiscente

Le foie se trouve donc de fait à la base d'un grand nombre de symptômes psychopathologiques.

L'existence de la concupiscente, faculté végétative, basée au foie, qui fait pendant à l'irascible basée au cœur, explique en soi les comportements qui échappent à la raison, et cela naturellement pour ce qui est de la concupiscente. Le « désir » qui meut le végétal répond à des nécessités qui, étant naturelles, ne peuvent être absurdes (à la différence du désir animal fait observer Avicenne). Cet attrait naturel a pour référence la pierre quand elle tombe. Cette notion a été développée par les générations d'après Avicenne, avec Ābū al Barakāt al Baġdādī ou Faḫr ad dīn Ṭūsī[22] ; selon eux, les corps subissent une inclinaison, le *mayl* (en persan *meyl*) qui les ramènent en leur lieu naturel et en leur chaleur naturelle[23]. Ainsi l'« appétit premier » serait cet attrait naturel *(meyl-e ṭabī'ī)* qui n'est pas à confondre avec le *meyl-e ġarīb*, exogène, qui par définition est hors nature.

Comment échapper à la raison si la connaissance de ce qui va relever de la concupiscence parvient à l'individu par les sens externes, ce qui supposerait que l'âme raisonnable pourrait être court-circuitée ? Des auteurs de l'Antiquité tardive, comme Némésius, opposent de manière originale d'une part la possibilité du choix et du contrôle quand les sphères psychiques sont concernées et d'autre part l'impossibilité de cette liberté quand les sphères animales ou végétales sont en cause. L'impulsion qui a pour origine l'âme végétale *(phutikon)* serait inexorable alors que celle qui a pour source les sens internes et externes peut être limitée, le mouvement qu'elle initie peut être freiné à l'instant même où

22. Hasnaoui (A.), « La dynamique d' Ībn Sīnā, » in *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

23. Les quatre qualités élémentaires peuvent se résumer à la chaleur, ses états et ses effets sur l'humide. Par conséquent la composition en qualités du mixte acquis est liée prioritairement à la caléfaction, et les fonctions du mixte en découlent. Ces notions techniques sont développées par Jurjānī en physiologie et celui-ci fait du *meyl* la tendance qui doit mener le sujet à l'état de santé idéal, *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours II, chapitre I.

il a été conçu. On sait que Galien était plus nuancé, les facultés qui agissent par nature hors raison selon Némésius (végétatives comme la nutritive ou la générative, animale comme le pouls), dépendaient pour Galien soit de l'âme désirante, la concupiscente, soit de l'âme animale.

L'articulation entre la concupiscente et la volonté ne semble pas aboutie chez Avicenne : en effet, dans le Šifā' (en sa section de la psychologie), Avicenne énonce que la faculté concupiscente (comme l'irascible) incite la faculté appétitive à agir et que cette faculté appétitive met en action l'estimative, faculté psychique, par « une sorte d'excitation », et cette dernière, enfin, met en branle l'intelligence pratique *(al 'aql al 'amalī)* ; ainsi se perd, semble-t-il, l'ébauche d'une théorie de « l'attrait naturel », hors volonté, hors conscience, ce qui sera clairement établi chez Thomas d'Aquin par l'appétit automatique *(naturalis)* et l'appétit conscient *(elictus)*.

La concupiscente *(epithumia)* dans la tradition stoïcienne est cause des quatre passions de l'âme que sont le désir (en anticipant le « bien » à venir), le plaisir (en jouissant du « bien » présent), la crainte (en anticipant les maux à venir) et la souffrance (en subissant les maux présents). La souffrance, elle-même, se subdivise en quatre manifestations des passions de l'âme, la stupeur, le chagrin, l'envie et la pitié. La crainte se répartit en hésitation, modestie, honte, peur, angoisse et panique.

Les affections de l'âme telles que plaisir et souffrance sont des mouvements de la concupiscente, elles sont en fait le résultat de la perception du bon et du mauvais et le foie n'est en rien qualifié pour réaliser cette fonction. La « passion » est donc un phénomène centrifuge, partant d'une sensation issue des cinq sens ou d'une spéculation dans la psyché. Le pathos – affection qui advient à la personne – dans le corps qui inclut la psyché produit les affections, dans le domaine de l'*ethiké*, des mœurs, produit les « passions », les émotions.

Galien, qui tient une part de sa logique physiologique à celle des stoïciens, a un point de vue particulier et fait remonter la faculté concupiscente à l'âme raisonnante qui se situe au cerveau. Selon cet auteur, les « désirs » aussi élevés que la soif de vérité, l'appétit de connaissance ou de la science, « en bref de toutes les belles choses », ne peuvent avoir leur source dans le mixte du foie, forme concupiscente de l'âme. Mais il lui concède les désirs ordinaires et les maintient sous le diaphragme. Les désirs ordinaires sont ceux qui sont liés à la reproduction et à la nutrition. Galien ne semble pas loin de penser que les désirs élevés ne sont associés par ses prédécesseurs aux désirs végétatifs que pour des raisons contestables de simple analogie. De même, la faculté irascible, forme irascible de l'âme, et qui est le mixte du cœur, pour Galien, ne relève pas non plus de l'âme raisonnante (comme *primum movens*).

La médecine avicennienne hérite donc de ces hésitations théoriques sur la genèse des émotions (le déclenchement de l'émotion et la chronologie des faits physiologiques d'une part, et d'autre part l'intervention de la conscience et du contrôle de soi).

La sphère animale

Le pneuma vital ou pneuma animal

Les facultés animales de l'homme sont concentrées sur un seul organe, à la différence de la sphère végétale qui est disséminée sur plusieurs organes (foie, estomac, gonades…). Le cœur est « *la source et la mine* » de la puissance *animale, mabdā' wa ma'dan*. Le cœur est le siège de la faculté vitale *(qowwat-e zendagī)* qui maintient en vie *(zendeh)*, elle est plus habituellement appelée faculté animale *(qowwat-e ḥaywānī)* ; cette faculté se répand dans tout le corps grâce au pneuma *(rūḥ)* qui se voit communiquer cette faculté et se voit chargé de la diffuser à tout l'organisme, empruntant les vaisseaux, « *comme l'eau sert à l'homme de moyen aux aliments pour qu'ils parviennent à tout le corps par le canal des plus étroits vaisseaux* ». Le pneuma n'est autre que le produit de la coction du sang secondée par l'air inhalé qui a été purifié dans le cœur. Le cœur est aussi l'origine de la chaleur fondamentale *(qowwat-e ḥarārat-e ġarīzī)* qui tient le corps chaud et qui permet à la faculté animale d'être active.

Le rôle conféré ici au cœur impose de prendre du recul à l'égard du discours médical qui nous est présenté. Ce qui est établi, c'est toute la question de l'animalité de l'homme, en particulier du point de vue comportemental, et de l'animalité telle qu'elle était perçue. De là, toute la sémiologie cardiaque qui se trouve plaquée sur l'animalité. Le discours est, évidemment, compliqué par le statut particulier du cœur en tant qu'organe des sens dans la tradition coranique qui transcende chez les hommes de science leur savoir de référence (Hippocrate, Aristote, Galien).

C'est par le cœur que l'on sait tout de l'âme.

On répète l'anecdote de Galien sur le pouls qui trahit l'amoureuse du danseur Pylades qu'on retrouve jusque dans les *Quatre Discours* de Nizāmī. Nizamī Arūẓī (H. 5ᵉ-6ᵉ/XIIᵉ siècle), dans ses contes, met en présence Avicenne et le souverain de Gorgān, Qābūs, qui fait appel au célèbre médecin pour guérir un de ses proches qui souffre et dépérit. Avicenne, en un clin d'œil, fait le diagnostic de « maladie d'amour » et se fait amener une personne qui connaît tous les quartiers et toutes les rues de Gorgān afin de donner un nom à la cause du mal. Il se fit dire les noms des rues et des quartiers en gardant le doigt sur le pouls du souffrant et il put conclure : « Ce jeune homme est amoureux d'une jeune fille portant tel nom ; elle habite dans tel quartier, telle rue, telle maison. Le remède à son mal est l'union à cette jeune fille ; le seul traitement, c'est qu'il la voie[24]. » Cette anecdote

24. Nizamī Arūẓī, *Les Quatre Discours*, trad. I. de Gastines, IV-5, p. 147.

a surtout l'intérêt de mettre en évidence combien ce type de théories médicales a pénétré profondément la culture persane.

Le pouls, le « maître symptôme », est « réalisé » par la faculté animale : *« le pouls est l'acte* (fi'l) *dont l'agent* (fā'il) *est la faculté animale* ». Le pouls est le symptôme qui informe sur le *mezāj* du cœur et donc sur ce qu'il en est de l'animalité du sujet, mais aussi sur le *mezāj* du sujet ; sur ce second point, il faut comprendre que, bien au-delà d'un simple examen organique, c'est l'identité animale du sujet qui est explorée par le pouls. Le pouls, alors, renseigne sur ce qui relève de la personnalité. Le double aspect, organique et mental, est clairement exposé :

> *Il faut savoir que les pouls sont autant variés que les tempéraments* (mezāj-s) *parce que le pouls de chaque personne est accordé à son mezāj et à son aspect extérieur, et les mouvements du corps et de l'esprit produisent les mouvements des vaisseaux.*

Il suffit de prendre le pouls d'un sujet pour avoir une idée de son état psychologique. Ainsi Jurjānī développe cette question au chapitre des modifications du pouls et des symptômes psychiques *(ā'rāẓ-e nafsānī)* :

> *On nomme manifestations psychiques la joie, le plaisir, la colère, la tristesse et la peur. La colère, parce qu'elle agite le pneuma et la faculté de chaleur fondamentale, rend le pouls ample, large, rapide et cadencé. Si la colère est mêlée de peur ou de honte, ou quand, par convenance* (takalluf), *les hommes maîtrisent leur colère, le pouls devient discordant parce que les affects sont contrariés. Avec le plaisir et la joie, parce qu'eux deux mobilisent le pneuma et la faculté* [animale] *avec plus de douceur que la colère, le pouls ne prend pas l'ampleur qu'il a dans la colère ; sa fréquence et son rythme ne sont pas aussi intenses, ce pouls est mou et lent. La tristesse, parce qu'elle étouffe le pneuma et la faculté* [animale], *les affaiblit mais maintient la chaleur à l'intérieur, rend le pouls plus petit, faible, irrégulier et désordonné. La peur qui s'installe petit à petit donne un pouls identique à celui qui apparaît en cas de chagrin. Dieu est science et sagesse* !

Le pouls n'est néanmoins qu'un témoin des fonctions de dilatation (īnbisāṭ) et de contraction *(īnqibāẓ)* qui sont spécifiques du cœur[25]. Jurjānī compare, d'ailleurs, le cœur au soufflet du forgeron, soufflet qui serait forgeron lui-même, puisque c'est le forgeron qui actionne l'instrument. « *Le cœur et les vaisseaux, par*

25. On est dans le domaine des « passions » quand on est hors la norme. Galien précise à ce propos que Zénon faisait de ces mouvements de contraction *(sustolas)* et de dilatation *(diakuseis)* des « passions », car étant des mouvements découlant des jugements de l'âme rationnelle (Gourinat, 1996). Il ne s'agit pas là de l'activité régulière du cœur dont l'alternance diastole-systole traduit objectivement les mouvements du muscle cardiaque pour oxygéner les tissus, c'est la déviance par rapport à la règle qui fait le symptôme. Ce double mouvement *(īnbisāṭ-īnqibāẓ)* eut son écho naturel chez les soufis ; ainsi Bistāmī disait : « La contraction du cœur dans la dilatation du moi ; et la dilatation du cœur dans la contraction du moi. » (Dit de Bistāmī, n° 462.)

le mouvement de la dilatation aspire l'air et l'air frais [...] *parvient au pneuma. Avec le mouvement de contraction, les vapeurs de déjection sont éliminées du pneuma pour rendre ce pneuma pur et équilibré* (mu'tadil). »

Ce duo dynamique dilatation-contraction se traduit autrement dans le corps que par le pouls, un autre exemple est le phénomène de coloration de la peau au gré des émotions, rougeur et pâleur, notée comme effet de la vasoconstriction et de la vasodilatation liées aux affects : « *N'as-tu pas observé que la couleur du visage passe au rouge avec la colère, par l'effet du mouvement de dilatation, et qu'elle devient blafarde avec la crainte, à cause de la contraction*[26] *?* » Le timide sera lui aussi rouge, l'explication en est que la honte déplace l'état *(ḥāl)* du sujet de son lieu naturel *(ṭab')*. Mais la psyché *(nafs)* ne « veut » que s'épargner les manifestations de la honte, pour cela elle les élimine vers l'extérieur. Le nafs « secoue » le pneuma *(rūḥ)* pour combattre l'état inconfortable créé par la honte et le dirige vers l'extérieur, d'où la rougeur du visage.

On notera la polarité des émotions. Les émotions « négatives » sont tournées vers l'intérieur du sujet, les émotions « positives » vers l'extérieur. Cette théorie, tirée intuitivement des attitudes introverties et extroverties, aboutit au lieu commun de la mort de joie : « *Les hommes meurent moins d'une tristesse ou d'un chagrin soudains que d'une joie soudaine. Parce que le mouvement du pneuma, sous l'effet de la joie, se tourne vers l'extérieur alors qu'avec la tristesse ou le chagrin, il s'oriente vers l'intérieur. Et le mouvement du premier est brutal alors que celui du second est lent.* » Ailleurs, toutefois, l'auteur persan évoque la mort des personnes touchées par une grande tristesse, les arguments qui ont servi au contraire explique cette mort : le sang et le *rūḥ* s'orientent vers l'extérieur du corps, car la nature du sujet les contraint à s'éloigner de la tristesse. Du coup les parties périphériques du corps refroidissent, la chaleur fondamentale vitale se replie sur le cœur où, comme emprisonnée, elle meurt étouffée, comme il en est quand on veut éteindre le feu, la flamme se contracte, s'étiole puis meurt.

Les récits de morts subites émotives ont été très appréciés par la littérature médicale médiévale proche-orientale. Ainsi Ībn Ābī Ūṣaybi'a, dans les *'Uyūn al anbā'*, décrit un mode particulier de ce genre de mort subite : il s'agit de celle qui advint à un voyageur de commerce mordu en pleine nuit par un serpent ; dans un premier temps, son compagnon le calme en lui disant qu'il s'agit d'une piqûre d'épine. La douleur disparaît. Mais plus tard, analysant sa plaie, l'homme en conclut que c'était bien une morsure de serpent. Peu de temps après, il mourut. L'explication d'Ūṣaybi'a fut la suivante : la faculté estimative *(al qowwa al wahm)*, que nous verrons plus loin, et les sensations internes *(aḥdāth)* du sujet ont agi sur son corps – action centrifuge. L'estimative, qui est la faculté qui « juge », a jugé, et le sujet a été tellement perturbé par ce constat que le venin qui, jusqu'ici, était

26. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours VI, chapitre III.

resté à l'endroit de la morsure s'est épandu dans tout le corps et y a atteint le cœur, organe de la vie, et c'est ainsi que le marchand est mort…

Le cœur et l'émotion

Le cœur est-il modulateur ou déclencheur du processus émotif, c'est-à-dire en est-il placé en amont ou en aval ? Là aussi, comme ce qu'il en est du végétatif, pour le domaine animal les articulations entre le psychique sont hésitantes. D'une manière générale, au-delà du comportement qui mobilise (actes conscients et volontaires), l'interpénétration des fonctions vitales et psychiques est totale quand entrent en jeu les muscles. Voici ce qu'écrit 'Īsmā'īl Jurjānī dans le *Trésor du Schah du Ḫwārazm* (livre I, discours IV, chapitre III) :

> *D'après les Médecins* [c'est-à-dire en priorité Galien], *tant que le pneuma n'a pas vu son mezāj modifié dans le cerveau, il n'est pas capable d'accepter la faculté psychique qui est l'origine de la sensation et du mouvement ; même si le pneuma a accepté d'un premier mezāj la faculté première qui est la faculté animale, il en est de même dans le foie et les autres organes selon les Médecins. Il existe une âme* [nafs] *pour chaque catégorie de fonctions et il n'existe pas un nafs unique duquel émanent toutes les facultés, mais l'ensemble de celles-ci a pour nom nafs, même si le pneuma a été doté de la faculté première grâce au mezāj premier et l'a conservée. Le pneuma seul ne peut avec cette faculté (première) accepter les autres facultés tant qu'il ne se manifeste en chaque lieu organique un mezāj propre. Les Médecins estiment que la faculté animale, bien qu'elle ait rendu apte l'individu et ses organes à recevoir la vie, est responsable de la préparation des organes à accueillir le pneuma et à accepter les mouvements de dilatation et de contraction.*
>
> *Comprends que la faculté animale, en analogie avec la vie, rend réceptifs à l'acte* [fi'l] *les organes, c'est-à-dire l'acceptation de la vie. Et cette notion se dit en arabe «īnfi'āl ». Et* [la faculté animale] *met en jeu ces deux opérations que l'on constate avec le mouvement des artères ou avec la respiration qui permet aux organes de mener faire leurs fonctions, cette notion est dite « fi'l »* [acte, action, fonction].
>
> *Cette faculté animale, sous certains rapports, ressemble à la faculté naturelle* [ou végétative] *car ses activités se font sans la volonté. Mais sous d'autres rapports,* [la faculté animale] *ressemble à la faculté psychique parce que d'eux émanent les opérations et des mouvements contraires, comme la dilatation et la contraction. Mais le philosophe, quand il évoque la « psyché matérielle » (nafs-e ārazī), n'entend parler que de la faculté qui est à l'origine des facultés et des mouvements divers qui* [émanent] *d'elle.*
>
> *Donc, cette faculté animale première pour cette École est une faculté psychique. Si l'on appelle « faculté psychique » ce qui est à la source de la sensation, du mouvement, de la volonté et du désir, cette faculté ne serait pas* [en réalité] *psychique mais naturelle ; car elle serait au plus haut degré de cette faculté que les Médecins nomment Nature (ṭabī'at). Si l'on entend par Nature la faculté qui intervient pour la survie de l'espèce ou, dans la nutrition, pour la survie de l'individu, alors cette faculté* [de degré le plus élevé] *ne saurait être appelée Nature, mais une faculté d'un troisième genre. La recherche de tout cela revient au philosophe et non au médecin.*

Le mixte, âme dont l'origine du mode d'action est plongée dans la matière, permet de fédérer en amont les facultés qui découlent de pôles anatomiquement séparés, soit le psychique et l'animal. Ainsi l'âme et le corps sont unis dans une fondamentale sympathie qui est censée expliquer conduites et comportements.

La faculté irascible (le *thumos* des Grecs) siège dans le cœur. Le sang bout, accompagné par l'évaporation de la bile jaune, d'où l'effervescence cardiaque de la colère. La colère se subdivise en trois catégories, la vengeance, le ressentiment et la vindicte. Pour Némésius qui semble presque voir dans la colère une qualité nécessaire, l'âme irascible est rationnelle. La preuve en est que la raison apprécie les données du problème quand on s'engage dans le ressentiment.

À noter que l'irascible, et Némésius ou Sénèque – et beaucoup d'autres – l'affirment, peut être utile à l'homme. Elle permet la fuite et aussi la lutte, c'est la saine colère. Cette notion a été abondamment traitée par les premiers auteurs chrétiens du désert, d'Évagre le Pontique à Jean Climaque, qui suivirent la voie d'Antoine de Qeman (Saint-Antoine). Il y eut dans l'Iran préislamique un christianisme analogue adepte de cet érémitisme hésychaste, c'est-à-dire recherchant la paix de l'âme. L'équivalent de la Thébaïde d'Égypte en Perse était le désert de Pīrūz-Šāpūr[27]. Leurs principes purent diffuser *in situ*.

Alors que la faculté concupiscente se rattache au végétal parce que fondée sur le désir et l'approche, l'irascible organise la fuite de ce qui est à éviter. L'irascible est donc cette force qui « commande » le mouvement, elle passe par une faculté psychique, l'estimative, qui « communique » le commandement à la faculté motrice. La faculté irascible est séparée de la concupiscente par le diaphragme.

La conscience du cœur, conscience cordiale, est présente dans le discours médical et y fait irruption constamment, cependant jamais quand les auteurs médicaux développent les argumentations sur le déroulement de faits physiologiques. Cette dimension est issue de la connaissance par tous du Coran (« Le cœur ne dément pas ce qu'il a vu », est-il dit dans le Coran à propos de la première vision du Prophète, L-11) et des exégèses du texte sacré, foisonnantes en Iran médiéval. Le cœur est l'organe subtil, lieu et siège des perceptions en tant que tourné vers l'Esprit, lieu et siège des connaissances en tant que tourné vers l'Âme. Le cœur était l'épicentre de la folie, pensait Mollā Ṣadrā qui affectait au cœur le pouvoir de vision intérieure et le décrivait doué de connaissance par la raison émanant de Dieu. C'est la *ma'rifat qalbīya*, la connaissance ou perception par le cœur.

L'arrière-plan très présent du rôle considérable conféré au cœur dans les cultures sémitiques doit rester en permanence à l'esprit, notamment dans l'abord de la vaste littérature gnostique musulmane. Le cœur-*ib* de l'Égypte antique était le lieu de la chaleur vitale, de la conscience, des opérations intellectuelles et des émotions (joie, désespoir, avidité, insolence, confiance…).

27. Labourt (J.), *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie des Sassanides*, Paris, Lecoffre, 1904, chapitre XI.

Selon Aristote le cerveau, organe froid, n'avait pour fonction que de refroidir le sang, et c'est d'ailleurs à ce seul titre que le cerveau intervenait dans l'alternance veille-sommeil. Par syllogisme, Aristote en venait à conclure que tous les animaux percevant l'étaient parce dotés de cœur et de sang. Là était la deuxième âme, le cœur abritait l'âme sensitive, la seconde âme pour Aristote (la première est la végétative, la troisième, l'âme raisonnable) ; ainsi, le cœur, outre qu'il assurait l'alimentation du corps en chaleur animale, était source de mouvement et lieu de recueil de sensation.

Pour les médecins avicenniens, en revanche, il n'y a pas de doute, le parti pris de Galien (qui fut un tournant considérable de l'histoire de la médecine) est celui qui est préféré à celui d'Aristote : le cœur n'est en rien responsable des mouvements volontaires, de la sensibilité et des fonctions cérébrales supérieures, fonctions qui désormais sont toutes affectées au cerveau. Il s'ensuit néanmoins que la question des émotions s'en trouvera compliquée, car si le cerveau sera à l'origine des émotions, leur mode d'expression dans le corps n'aura qu'une explication, c'est d'être déclenchée via le pneuma psychique. D'une certaine manière, le cœur devient organe relais, aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Avicenne réintroduire le cœur dans le jeu des émotions.

La sphère psychique

Les facultés psychiques *(qowwat-hā-ye nafsānī)* sont générées par la psyché, *nafs*, anatomiquement définie par les deux hémisphères cérébraux. Jurjānī ne retient que l'acception médicale du terme *nafs*, c'est-à-dire matérielle. Il met volontairement de côté le discours philosophico-religieux du *nafs* immatériel, comme « hors de propos ». La psyché est un ensemble de sous-organes qui ont chacun une faculté propre, sensitive ou opératoire, pour activité, elle est faite des quatre éléments et donc, de ce fait, dotée d'un *mezāj*.

Le cerveau est l'organe qui collecte les informations sensitives, qui les analyse, qui prononce les décisions et qui déclenche les actes qu'elles nécessitent, dans une logique de réponse aux situations.

Le pneuma psychique *(rūḥ-e nafsānī)* est le médium. Le cœur produit le pneuma cordial, lequel emprunte les gros vaisseaux pour parvenir par les carotides aux « *rete mirabile*[28] » et y subir la coction psychique, devenant ainsi le pneuma

28. Il s'agit du « réseau admirable », entrelacs de veines et d'artères situé en arrière et à la base du crâne de certains vertébrés mais absent chez l'homme. Il fut décrit par Galien à partir de ses dissections animales.

psychique. Le pneuma psychique devient le « véhicule » *(markab)*, la « monture », des facultés psychiques, externes et internes. Ces facultés sont réparties en cinq sens externes *(ḥess-e ẓāhir)* et en cinq sens internes *(ḥess-e bāṭin)*, ce dernier groupe ayant été décrit par Fārābī comme un pendant aux cinq sens externes.

Le cerveau, organe et mixte

Le cerveau est un mixte, il a donc forme *(ṣūrat)* et nature *(ṭabī'at)*.
Le cerveau, étant un organe pourvu d'un *mezāj*, il peut présenter un terrain pré-pathologique lié au *mezāj* ou dyscrasie *(sū' al mezāj)*, état propre à la matière. La dyscrasie simple du cerveau, son *sū' al mezāj* de premier degré, avant qu'il y ait détérioration irrémédiable du *mezāj* et de la *ṭabī'at*, ne produit qu'une atteinte modérée des fonctions *(fi'l)*, déficience susceptible d'être corrigée par l'hygiène en particulier.

L'hygiène mentale est donc, à ce stade, une hygiène du *mezāj* du cerveau. Il est important, dans ces conditions, pour le praticien, de veiller à ce que la personne suive des mesures correctrices de sa dyscrasie.

Les formes constitutionnelles de dyscrasies du cerveau, selon 'Īsmā'īl Jurjānī, sont les suivantes.

La dyscrasie chaude :

La couleur du visage et des yeux tend vers le rouge, les vaisseaux des yeux sont apparents. Le cheveu pousse rapidement, dès la naissance, la couleur du poil est rousse ou noire. Si la chaleur est vive, le cheveu sera d'abord châtain, puis en avançant en âge, rouge pour devenir noir. Avec la vieillesse, cette personne devient chauve, particulièrement si la chaleur lui est demeurée. L'air chaud, le soleil, les boissons et les aliments chauds provoquent des céphalées à celui qui a le cerveau chaud et lui rendent le sommeil léger.

La dyscrasie froide :

Le cheveu sur la tête est raide et non bouclé, sa teinte est blonde ou blanche. Cette personne est sensible au froid, aux parfums froids et aux aliments froids. D'une telle tête s'écoulent beaucoup de sérosités, rhume et catarrhe. Ses yeux ne sont pas rouges. Ses vaisseaux sont minces, inapparents. Son sommeil est parfait.

La dyscrasie sèche :

Il ne s'écoule aucune sérosité de cette tête. Les sens sont tellement aiguisés que les voix basses, les odeurs et les goûts très peu perceptibles seront facilement saisis. Les cheveux poussent vite, ils se salissent vite et ont tendance à être durs. La personne devient rapidement chauve, avec la permission de Dieu, le Très-Haut, le Glorieux !

La dyscrasie humide :

Les sens sont émoussés. Les sérosités s'écoulent abondamment de ce cerveau. Le sommeil est lourd.

La dyscrasie chaude et sèche :

Il ne sourd aucune sérosité de ce cerveau. Les sens sont aiguisés, le sommeil est léger, les cheveux sont frisés et noirs et poussent vite. La couleur du visage est rouge ou jaune comme le blé. Cette personne devient vite chauve.

La dyscrasie chaude et humide :

Les sérosités s'en écoulent, consistantes, elles sont colorées, ayant subi la coction. La couleur du visage est belle et claire. Les vaisseaux des yeux sont saillants et bien apparents, les cheveux ne sont pas bouclés, ou un peu seulement. Ils tirent sur le roux. Les choses chaudes lui rendent la tête lourde, la production de sérosités est importante, afin de se rapprocher de l'équilibre, en raison de la chaleur et de l'humidité. Quand cette personne s'éloigne trop de la norme, le vent du Sud, les bains et tout ce qui est humide et chaud lui seront nocifs.

Les affections de la tête lui seront nombreuses, beaucoup de sérosités s'en écouleront. Cette personne ne peut rester longtemps éveillée et si elle veut dormir, son sommeil sera léger. Ses rêves sont riches d'imagination et elle a des cauchemars. Ses sens sont émoussés. Si la chaleur prédomine, les signes de chaleur seront les plus manifestes et si c'est l'humidité qui prédomine, alors ce seront les signes d'humidité qui seront les plus évidents.

La dyscrasie froide et sèche :

La couleur du visage est sombre. Tout ce qui est froid est nocif à [cette personne], *mais, en petites quantités, bon. Au cours de sa jeunesse, ses sens sont aiguisés puis, par la suite, cette acuité décline. Les cheveux sont fragiles, leur couleur tend vers le blond ; ils deviennent vite blancs. Si le sec l'emporte sur le froid, elle devient vite chauve.*

La dyscrasie froide et humide :

Tout ce qui a été dit à propos du cerveau froid et du cerveau humide sera dans ce cas-là plus important.

Ces dyscrasies se référent à un modèle idéal, qui est au cerveau « équilibré » :

Si la tête est large et de proportions normales comme cela sera décrit en anatomie, si le cou est ferme pour cette tête forte, si la cage thoracique est ample, si les vertèbres de la colonne sont fermes, le cerveau sera bon. Ces hommes sont intelligents, ils saisissent rapidement les choses. Leurs pensées et leurs actions sont adaptées et bien exécutées.

Mais si le crâne est étroit, le cerveau n'y sera pas à son confort. Il sera rétréci et sera en mauvais état. Le cerveau sera en mauvais état aussi si, la tête étant volumineuse, le cou, le thorax et la colonne vertébrale sont inadaptés à ce volume.

Le tempérament équilibré du cerveau se déduit de la connaissance des tempéraments du cerveau.

On note que hormis des remarques concernant le sommeil, les perceptions et une rapide allusion à l'intelligence, les caractéristiques du mixte cérébral se traduisent moins par des effets sur les productions psychiques que sur la physiognomonie, la sémiologie du mixte cérébral n'est que périphérique. Ces dyscrasies du cerveau font peu de cas de la pensée. Un point fondamental est à relever,

la puissance du sec confère aux mixtes quelque chose de supra-lunaire. Galien estimait que plus un mixte est sec, plus il se rapproche de la physique du monde supralunaire, du monde céleste, des astres et des sphères, et donc de l'intelligence pure. Galien mettait au compte de la croissance du sec au cours de la formation de l'homme la montée en puissance de son intelligence. Il donnait pour preuve de cette évolution le fait qu'en devenant mature l'homme quittait l'état de déraison qui est celui de l'enfant (au cerveau trop humide) pour atteindre un état de sécheresse propice à une intelligence élaborée : « Quel animal mortel possède un corps à ce point dépourvu d'humidité qu'il est semblable à celui des astres ? Aucun même ne s'en approche. En sorte qu'aucun corps d'animal mortel ne possède [et ne s'approche de] l'extrême intelligence, alors que tous possèdent une part de déraison égale à celle d'humidité qu'ils contiennent[29]. » Galien évacue la question de la démence des personnes âgées par le fait que le vieillard est affecté par le froid.

Les cinq sens externes

Les sens externes sont la vue *(ḥess-e dīdan)*, l'ouïe *(ḥess-e šanīdan)*, l'odorat *(ḥess-e būsīdan)*, le goût *(ḥess-e časīdan)* et toucher *(ḥess-e basūdan)*.

Jurjānī rappelle que certains auteurs (dont Ībn Sīnā) subdivisent le toucher en quatre sens spécifiques, le sens de la chaleur, le sens du froid, le sens du dur, le sens du mou, chacune de ces facultés serait présente dans la peau de l'homme. Ībn Sīnā, à la différence d'Aristote, estime que le sens du toucher ne se réalise par aucun intermédiaire, c'est l'impression de la chair qui fait le sens. Dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah*, 'Īsmā'īl Jurjānī reprend ces quatre sens du toucher en leur donnant d'autres attributions : le chaud *(ḥarārat)*, le froid *(burūdat)*, l'humide *(ruṭūbat)*, le ferme *(peywast)*. Les organes des sens ne sont pas forcément doués d'une seule perception, l'auteur cite ainsi l'œil qui voit et qui est sensible au toucher. La douleur est expliquée de manière sommaire par Jurjānī qui reprend ce qu'énonce Avicenne, s'appuyant sur l'argumentation d'Hippocrate dans son traité *De la nature de l'homme* : « Si l'homme était fait d'une seule chose, il ne pourrait ressentir aucune douleur et rien ne pourrait lui en causer. » Encore une fois, les quatre éléments, les quatre piliers de la création sublunaire justifient la théorie.

La physiologie de la vue repose entièrement sur la notion du pneuma visuel, issu du pneuma psychique et doté d'un *mezāj* particulier. Les prédécesseurs grecs opposaient deux théories de la vision, celle de la vision active et celle de la vision passive ; la première est une théorie corpusculaire de la vision établissant

29. Galien, « Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps », in Galien, *L'Âme et ses passions*, trad. Barras (V.), Birchler (T.) et Morand (A.-F.), Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 87.

que des rayonnements émis par les objets entraient en contact avec les rayonnements émis par la psyché, ces derniers revenant modifiés à l'organe de la vue, c'était à peu près l'opinion de Platon dans le *Timée* (67 d1-e6). Aristote défendait l'autre point de vue qui supposait qu'un médium transparent transférait une réplique de l'objet vu, par un changement qualitatif qui se communiquait à l'œil et à ses humeurs. Galien opta pour le dispositif conçu par Platon, en en éliminant la dimension atomistique ; ainsi le pneuma lumineux, lointain produit des multiples coctions extra – et intracérébrales du pneuma animal, issu des cavités du cerveau, entre au contact des rayons lumineux des objets. Le pneuma visuel modifié par la perception de l'objet subit une première modification dans le cristallin (l'« organe principal de la vision » pour Galien), une deuxième transformation s'opère dans la rétine qui enserre l'humeur vitrée ; ce pneuma modifié se dirige alors vers l'organe du « sens commun » où fusionnent les perceptions de tous types des objets.

'Īsmā'īl Jurjānī suit, comme Avicenne dans le *Canon*, le propos de Galien. Pour Jurjānī, la théorie de l'émission d'un pneuma visuel allant à la rencontre des objets allait de soi, il avance d'ailleurs un argument non négligeable : la myopie est le résultat d'une faiblesse du pneuma visuel qui, devenu trop subtil, se dissout dans l'air avant d'avoir pu rejoindre ses cibles, trop éloignées[30]. Jurjānī s'attarde d'une façon intéressante sur le rôle du cristallin, dont l'altération du *mezāj* lui paraît déterminante dans la vision ; l'auteur est fidèle à Galien, mais il s'agit sans doute d'un écho des idées des Īḫwān aṣ Ṣafā' qui tenaient en grande estime cette structure mystérieuse à laquelle ils rattachaient la perception des formes et des couleurs.

Le point de vue d'Al Haytham (Xᵉ-XIᵉ siècle), auteur scientifique de Basra, vraisemblablement persan, n'a pas eu le succès qu'il aurait mérité. Il réfutait dans son *Traité d'optique* l'idée d'un œil émetteur, comparable à une lanterne, pleine d'eau et de feu, et ne voyait dans l'œil qu'un organe recevant des impressions. On remarquera cependant qu'Avicenne dans le *Livre de science* avançait aussi cette hypothèse hardie que l'air au contact de l'œil transmet à cet organe les images, de cette façon le pneuma visuel n'avait pas à en sortir. Dans le *Canon*, où il est toujours plus sobre en matière de théories, Avicenne donne l'opinion de Galien sans réserve.

Plus généralement, au sujet de la perception, Ībn Sīnā s'est penché sur la chronologie de l'opération perceptive. En ce qui concerne ces opérations réalisées par les organes des sens, il soutient la notion d'une sensation en deux temps, selon la théorie plotinienne déjà en germe chez Platon, avec un premier temps qui est le contact du corps avec l'objet sensible et un second qui est la perception en soi et qui est l'assimilation de la sensation par l'âme. Cela permet à Ībn Sīnā de rejeter l'idée émise par Aristote que les sens ne commettent pas d'erreurs dans la percep-

30. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours II, partie VII, chapitre III.

tion des sensibles. Cette appréciation en différé de la qualité sensible (le rouge, l'aigu, l'acide…) est une métabolisation seconde propre au sens externe.

Les cinq sens internes

Dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah*, 'Īsmā'īl Jurjānī relève que Galien (qu'il nomme sous la métaphore du « *médecin qui possédait la science de cela* ») n'énumérait que trois sens internes : C'étaient le « sens commun », la pensée et la mémoire. Jurjānī ajoute que, par la suite, les *muḥaqiqān*, les « Investigateurs », ont complété l'ensemble avec l'imaginative et l'estimative, ordonnancement harmonieux tel qu'il est présenté par Fārābī.

On remarque que Jurjānī a tenu à préciser un point fondamental : une maladie mentale, si elle n'est pas organique, ancrée dans l'anatomie, est de peu d'intérêt pour un médecin dont l'objectif est de soigner et de guérir, « *il doit connaître les facultés* [psychiques] *et les fonctions de chacune, pour qu'en cas de défaillance d'une de ces fonctions, il s'attache à soigner l'organe qui en est la cause*[31]. » Le médecin ne doit pas aller au-delà… Il semble, apparemment, que Jurjānī, pour des raisons religieuses, se soit défié des spéculations hardies ou illicites, préférant se cantonner dans le territoire proprement assigné au médecin : le diagnostic et le traitement.

Il est à noter que dans l'anthropologie d'Avicenne, l'inégalité entre les hommes résultant de l'inégalité des mixtes se poursuit ici à la perception[32]. Les hommes n'ont pas les mêmes capacités à percevoir, car l'expérience de chacun influe sur le pouvoir de saisir le sensible dès l'organe des sens. Ce n'est pas le mixte congénital du sujet qui est en cause cette fois-ci, mais l'acquis.

Le « sens commun » (ḥess-e muštarak) *ou* sensus communis *des scolastiques latins*

Le « sens commun » a été défini par Aristote (*Traité de l'âme*, III-1 et 2), il coordonne les perceptions recueillies par les sens externes, il pâtit aussi sous l'impact des sensations. Il permet de saisir pour un objet, simultanément, les qualités sensibles qui le définissent. C'est une opération éphémère, quasi instantanée, puisque ces perceptions réunies sont saisies par l'organe du « sens commun », un substrat qui a une faible capacité de rétention des formes à l'instar de l'« eau » et, de ce fait, est inapte à maintenir l'impression produite. Jurjānī prétend que les Grecs appellent ce sens premier interne « *fanṭasiyā* » ; il semble avoir été induit

31. Raisonnement qui tenait en médecine jusqu'à Broca et après, mais caduc, l'atteinte de l'organe en neurologie est atteinte d'un maillon dans un circuit, il n'y a qu'une pathologie de désafférentiation.

32. La littérature des *āhl-e ḥaq* est prolixe sur l'inégalité humaine quant aux fonctions psychiques, mais Avicenne dans l'intellectuation va en amont, l'inégalité, selon lui, est déjà inscrite dans les modalités de perception du sensible.

en erreur par un passage du *Kītāb al ḥudūd* où Avicenne dénomme le premier sens interne à la fois sous les termes de « sens commun » et de *phantasia*. Chez Jurjānī la *phantasia* d'Aristote se retrouve sous le vocable d'imaginative.

Ībn Sīnā apporte d'importantes nuances au propos d'Aristote pour qui le « sens commun » est l'instance où s'opère simplement l'union des informations véhiculées par les sens.

Pour Avicenne, le « sens commun » est une faculté supplémentaire en soi, synergétique, de ces cinq sens réunis ; l'unité de perception rend effective cette unité de perception (ce qui est plus conforme aux données actuelles de la neuropsychologie) ; c'est dans cette aire associative que les formes sensibles sont réellement « *senties* » quand les intégrations des informations sont faites dans la psyché. C'est une étape hiérarchique vers la perception par l'*'aql* (niveau conscient de connaissance). C'est aussi pour Avicenne une mémoire labile des sensations, évoquant ce qu'on dénomme actuellement par mémoire de travail, qui n'excède pas trois minutes[33]. On sait que cette mémoire de travail est indispensable pour établir la continuité de toutes ses activités ; sans elle, le sujet serait frappé de confusion mentale ou de démence au cas où les troubles se prolongent ; il serait dans l'incapacité de réaliser une activité programmée au-delà de ces trois minutes. En employant l'image de la goutte qui tombe et que l'œil perçoit comme un filet continu, Avicenne indique de manière claire ce qu'il entend par cette forme de mémoire éphémère du sensible.

L'organe consacré au « sens commun » se situe dans la partie antérieure de la cavité antérieure du cerveau. Jurjānī explique cette localisation ainsi : « *C'est là que se produit l'impression des sens et cet organe est situé en avant du cerveau parce que cette partie est la plus subtile et la plus humide de toutes les parties du cerveau.* » Ce sont les arguments de Galien : « l'encéphale est plus mou à sa partie antérieure » et « la mollesse est la condition convenable de l'acceptation des sensations ».

La faculté imaginative (qowwat-e muḫaylah) *ou* vis imaginativa *des scolastiques latins*

L'imaginative médicale, la production de la « représentation »

L'imaginative se trouve dans la partie postérieure de la cavité antérieure du cerveau. C'est là que les données sensibles provenant de la faculté précédente sont thésaurisées après que la « forme » a été abstraite de la matière par cette faculté. Cette faculté psychique a pour but de conserver et de restituer à la demande les informations collectées dans le sens commun. Elle est une mémoire des sensibles dépouillés de matière tout en restant revêtus de leurs « conditions sensibles ».

33. C'est une innovation d'Ībn Sīnā, car Aristote rejetait la notion d'une « mémoire du présent », figeant ainsi la réflexion sur cette question pour des siècles.

Là, les « représentations » mentales *(ḫiyāl-hā)* sont des « formes » conservées par impression, récupérables au besoin, selon cette fois-ci une forme qui évoque une mémoire à long terme, car plus conservative. C'est aussi par là, du point de vue ontologique, que se poseront les questions d'identité, de personnalité par le biais du souvenir ; en effet, étant réservoir des « représentations » simples, l'imaginative permettra la reviviscence de représentations plus complexes, plus « personnelles », stockées dans l'autre mémoire *(ḥāfeẓeh)* par un lien original que suggère Avicenne, la « translation ».

La *muḫaylah* est proche de la *phantasia* des Grecs. Aussi faut-il assimiler les ḫiyāl-s non aux images des choses de Descartes mais aux « représentations », telles que les stoïciens en avaient développé la notion (Gourinat, 1996). Ce sont les affects produits par le sensible dans la matière de la psyché et, comme la lumière se montre elle-même, ils se montrent – regard intérieur – aux autres sens internes.

Le substrat y est plus ferme, les impressions y seront d'autant moins labiles. La substance de l'organe de l'imaginative est moins malléable que celle de l'organe du « sens commun » trop inconsistant, l'organe de l'imaginative est « *pareil à l'argile humidifiée, il accepte les tracés* (naqš-hā) *et les conserve* ». C'est avec ce seul argument de physique pure qu'ʿĪsmā'īl Jurjānī différencie « sens commun » et imaginative : « *Cette théorie d'un sens commun indépendant est exacte, car c'est l'imaginative qui seule peut conserver. Sinon il en serait comme avec l'eau qui par la force peut acquérir n'importe quelle forme mais ne peut la retenir.* » Ainsi les opérations qui ont lieu dans le « sens commun » sont éphémères, sujettes à l'épreuve du temps, fondées sur la mémoire éphémère du présent et, à la suite, l'imaginative effectue une opération secondaire de rétention de l'information.

La suprématie de l'homme sur les autres animaux se confirme dans cette hiérarchie anatomique de la psyché ; l'animal à partir de cette fonction est déficient. L'animal est doté d'une faculté imaginative faible, note Jurjānī dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah*[34], aussi la faculté qui suit, l'estimative, prend-elle chez lui le relais.

Pour Avicenne, l'imaginative n'est pas tout à fait une faculté proprement corporelle (malgré son assignation à un lieu anatomique), car elle est déjà une faculté de l'âme immatérielle en tant que celle-ci est associée au corps. L'imaginative recueille ainsi les représentations qui proviennent du monde céleste, d'où la valeur qu'ont les rêves dans une telle configuration. Pour les hommes de religion qui ont plus ou moins touché à la Physique et qui se sont prononcés, il est admis de placer ici l'*ittiṣāl* (le contact), l'articulation de la psyché humaine avec l'âme d'émanation divine, l'Intellect agent. Cela posait des problèmes de basse physique (puisqu'il serait anachronique de parler de biologie). Mais ces auteurs religieux, soufis pour la plupart, ne se sont pas prononcés néanmoins sur la

34. *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah*, livre I, discours IV, chapitre IV.

modalité physique de cette articulation de l'*'aql*, immatérielle, et de cette partie postérieure de la cavité antérieure du cerveau où est logé l'organe de l'imaginative, bien matériel, comme, du reste, le pneuma qui est à son contact.

Voici comment Miskawayh, auteur moraliste du 4e/xe siècle, « noyait le poisson » pour expliquer matériellement la combinaison de la psyché humaine et de l'Intellect-'aql : « Étant donné que l'âme est une puissance divine incorporelle ; qu'en outre, elle a à son service un tempérament propre (mizāj ẖaṣṣ) auquel elle est liée par un lien naturel divin que seule peut trancher la Volonté du Créateur, nous devons savoir que tous deux sont interdépendants : l'altération, la santé et la maladie de l'un retentissent sur l'autre[35]. »

L'atteinte de l'organe de l'imaginative peut imposer au sujet des visions chroniques que le sujet aura toutes les difficultés à éliminer. Jurjānī, à ce propos, expose un cas d'une mémorisation solide consécutive à une émotion forte. C'est un homme de science de ses connaissances qui, ayant été mordu par un chien – événement marquant –, fut poursuivi par la vision de ce chien au point de le voir apparaître dans les eaux de son *ḥammām*. L'auteur en donne l'explication : *« Parce que le dommage n'avait pas touché le lieu du discernement, il ne pensa pas possible que le chien puisse se trouver là, il se convainquit qu'il s'agissait d'une vision* (ẖiyāl) *et pour s'en libérer, il prit courage et il but de cette eau. »*[36] L'ami de Jurjānī retrouve accès à la réalité grâce aux sens qu'il a mobilisés par sa volonté et sa capacité d'analyse, on comprend très bien que cela aurait pu être le point de départ de processus interprétatifs chez un autre individu moins agile de ses « facultés sensitives internes » (capacités critiques). Par ailleurs, la pérennité de l'impact mnésique dans cette observation, pour Jurjānī, à l'évidence, est due à la texture solide de l'organe de l'imaginative qui a maintenu telle quelle en mémoire la vue du chien furieux.

Jurjānī se trouve conforté par ce type de cas dans son choix entre la théorie des « Médecins » qui ne différencient pas « sens commun » et imaginative et la théorie des « Savants » *(ḥukāmā)* qui les séparaient (il a opté pour la seconde). C'est ici une paraphrase d'Avicenne qui, dans le *Canon*, ajoutait que pour les *ḥukāmā* qui poussent plus loin les « investigations », la localisation de deux facultés est la même et celles-ci ne peuvent être séparées en fait que par le raisonnement.

35. Arkoun (M.), *Miskawayh*, Paris, Vrin, 1970, p. 308.
36. On note que cet exemple confirme bien que l'on n'est plus dans la mémoire du présent, la mémoire de travail, mais bien en présence d'un encodage parachevé, 'Īsmā'īl Jurjānī semble poursuivre la pensée d'Avicenne sur la hiérarchie des mémoires, mémoire du présent, mémoire des « formes » et mémoire des *manā'-s* qui est la mémoire-*ḥāfeẓeh* qui suit.

Les autres fonctions de la faculté imaginative

La faculté imaginative, c'est-à-dire, concrètement, la partie postérieure de la cavité antérieure du cerveau est le lieu où se forment les rêves dans le sommeil, quand les facultés sensibles externes sont au repos[37]. Dans le monde musulman, il est difficile de s'abstraire de la présence active des rêves, que l'on soit homme de science ou homme de religion. C'est un fait que ne contredit pas pour autant l'acceptation des théories sur les rêves des grands Anciens, comme Aristote, pour qui les rêves sont des amalgames d'images brassées par les vapeurs du cerveau. La théorie du rêve comme déséquilibre des humeurs se justifie par quelques « évidences », rêves d'eau produits par le phlegme, rêves de feu produits par la bile jaune. Il est normal que ce phénomène surgisse au niveau de l'imaginative, car il est le résultat de la restitution d'images stockées pour un laps de temps limité.

Mais la question du rêve se complique, car il s'agit d'une activité mentale capitale en termes religieux.

Le rêve en Islam est de trois sortes, cette tripartition se retrouve peu ou prou dans les textes de l'Antiquité tardive sur la science des rêves, et finalement en Occident, comme, au VIe siècle avec le pape Grégoire qui transforma la classification des rêves de Macrobe, distinguant les rêves dus à la nourriture et à la faim, ceux envoyés par les démons, et ceux d'origine divine.

Il y a donc le rêve « vrai » et sain *(ru'yā)*, émanant de Dieu, la parole de l'âme à elle-même et le troisième, le cauchemar causé par Satan *(hulm)* (Lory, 2003). Le rêve parole de l'âme à elle-même inclut le rêve selon Aristote, ce sont les retours de mémoire, l'intrusion des soucis du jour qui viennent en tête la nuit à l'esprit du dormeur, ce sont des amas mentaux plus ou moins incohérents (*šūrīdeh*, selon Jurjānī).

Le rêve émanant de Dieu peut procéder de deux manières, centripète ou centrifuge, soit par l'impact des influx de l'*'aql'*, influx du Royaume Céleste, le Malakūt, soit par l'ascension de l'âme du dormeur dans les mondes supérieurs (Coran, XXXI-42). Ces deux processus sont présents dans les sources néoplatoniciennes et stoïciennes.

L'une des spécificités de l'Islam réside en l'importance considérable donnée aux messages contenus dans les rêves du type *ru'yā*, c'est que le croyant demeure dans une perpétuelle et légitime quête de la parole d'un Dieu toujours trop silencieux. Le musulman veut en savoir plus là où le Coran et les ḥadīth-s sont trop elliptiques ou ne répondent pas (c'est évidemment le cas dans les affaires personnelles). Le rêve fonctionne alors en troisième source, il est un accès, par l'expérience onirique, au savoir révélé et les onirocrites sont là pour valider et interpréter de manière licite les rêves. Le rêve est accès à la vérité, car, grâce à la puissance d'une faculté imaginative extraordinaire, l'on peut espérer lire à même la « *Table Gardée* » citée

37. Si un sujet veut s'ouvrir au monde suprasensible, il devra clore énergiquement ses sens externes selon des techniques proposées par les soufis qui sont fondées sur l'élimination des interférences sensorielles.

par le Coran où sont imprimées toutes les « formes » à venir. D'où le couple rêve-prophétie, car, comme le dit Fārābī, l'âme du Prophète dans sa grande pureté reflète comme un miroir poli, ce qui est écrit sur la « *Table Gardée* ».

Quant aux rêves causés par Satan, ce sont des harcèlements. Le malin peut brouiller la communication avec Dieu, susciter chez l'homme des actions illicites et délictueuses, c'est la marge d'action de Satan en Islam, marge d'action d'ailleurs limitée, car Satan n'a pas les pouvoirs du dieu du Mal de l'Avesta, Ahriman.

C'est donc au niveau de la faculté imaginative que certains soufis ont placé l'intervention de l'Intellect-*'aql*. Et Rūzbehān, dans son *Traité de l'Esprit saint*, établit que « la faculté imaginative assimile et se saisit [des informations fournies par l'Intellect] pour l'imprimer en l'homme au degré approprié ». Rūzbehān analyse le monde psychique en connaisseur de sa propre réalité intérieure ; il décrit en fait des niveaux de conscience, et son point de vue montre combien la puissance de la conscience peut amplifier l'impact des sentiments et ouvrir la voie à la connaissance. L'intervention de l'*'aql* dans l'imaginative établira, selon ses potentialités d'action, la qualité psychique de l'individu, on aura comme des intellects intégrés à l'imaginative et qui donnent à l'homme son statut « intellectuel ».

Rūzbehān donne une échelle de quatre catégories d'intellects : l'inné *('arīẓī)*, l'inspiré *(ilhāmī)*, le métaphorique *(mojāzī)* et le divin *(ḥaqīqī)*. L'inné est une faculté que Dieu place en l'homme et qui lui fait discerner le Mal du Bien. Cette faculté est décrite comme ce qui pousse les hommes à se soumettre aux « valeurs », le siège de cette faculté est le cerveau, elle communique au cœur les « sciences divines ». Tous les hommes en sont pourvus en tant qu'animaux doués de raison ; c'est le cerveau du « commun »[38]. L'inspiré est la faculté qui permet à l'homme de différencier les actions humaines des actions divines, c'est cette faculté qui génère les états mystiques, « elle déroule majestueusement le tapis des stations spirituelles » ; seule en est pourvue l'élite des inspirés ; ceux qui bénéficient de cet intellect de manière conséquente pourront avoir un accès privilégié au monde suprasensible qu'appréhende la faculté estimative qui suit. Le métaphorique est la faculté qui fait passer le sujet de l'état ordinaire à l'état réceptif et vice versa. Elle est une instance énigmatique, à tout instant soumise aux décrets de Dieu. Enfin l'intellect divin est la faculté qui mène l'âme à l'ultime perfection dans les extrêmes limites de l'humain, elle siège dans le cœur, seule l'élite de l'élite en est dotée.

38. On est vaguement troublé, car le fait que l'animal ait une faculté imaginative suppose qu'il rêve et aussi que l'*'aql* pourrait y avoir accès.

La faculté cogitative (qowwat-e mufakkirah) *ou* vis cogitativa *des scolastiques latins*

La cogitative médicale, la production de la « représentation ré -élaborée »

Cette faculté psychique n'a pas été aisée à définir et Avicenne, selon l'expression d'A.-M. Goichon, ici, « s'embrouille ». C'est dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah* que Jurjānī expose toute l'étendue de l'imbroglio :

> *Chez les médecins* [comprendre l'école des galéniques], *on a ajouté une deuxième faculté, certains l'ont appelée cogitative, quand l'estimative emploie cette faculté et la mobilise pour son activité propre, on l'appelle l'imaginative* [...] *Si elle est employée par l'intelligence humaine* (qowwat-e 'aqlī-ye īnsānī) *on l'appelle cogitative.*

Par simplicité et par méthode, Jurjānī localise l'organe de la cogitative en avant de l'estimative, dans la moitié antérieure de la cavité médiane du cerveau, donc en continuation naturelle avec l'imaginative dont les activités précèdent dans les processus de la pensée. La « pensée » puise dans l'imaginative, comme dans « *un réservoir d'images* ».

Cette localisation a aussi une justification purement physique selon l'auteur : « *Le Créateur Suprême, qu'Il soit loué, a placé au milieu du cerveau le lieu de la réflexion et du jugement, car c'est là le lieu le plus chaud de toutes les parties du cerveau, pour faire fructifier* (ḥāṣel kardan) *réflexion et jugement.* » En quelque sorte, la chaleur catalyse les activités cérébrales.

La faculté cogitative permet les constructions mentales, elle agence les « représentations » extraites de l'imaginative, les décompose ou les assemble. À la différence des animaux, notait Diogène Laërce, l'homme seul est capable de ces deux opérations, la « synthèse » (*tarkīb* en arabe) et la « décomposition » *(tafṣīl)*. Avec la technique du *tarkīb* l'homme peut concevoir des images mentales telles que des « *hommes oiseaux* » ou des « *hommes pourvus de deux cornes* », avec le *tafṣīl*, inversement, il peut effectuer des « décompositions » telles que des « *hommes sans tête ni mains...* » (en fait des « privations »).

Jurjānī ajoute que grâce à cette faculté cogitative l'homme est capable d'élaborer dans sa psyché des constructions fantastiques comme « *une montagne d'émeraude ou une demeure en rubis...* », ce sont là ce qu'il nomme des images-formes non sensorielles *(ṣūrat-hā-ye nā-maḥsūs)*[39]. On a ici un écho du discours

39. Ailleurs (*Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours VI, chapitre III) Jurjānī parle de « représentations » *(ḫiyāl)*, avec un autre exemple : « *Un oiseau qui aurait une tête de vache avec un plumage d'oiseau et un corps d'éléphant et d'autres choses de ce genre.* » Ces exemples sont classiques dans les exposés sur les fonctions de l'âme, c'est l'occasion de faire preuve de virtuosité en matière de fantaisie, ainsi Maïmonide propose « *Un bateau de fer qui vogue en mer, un être humain dont la tête est dans le ciel et le pied sur terre, un animal à mille yeux...* ». L'hallucination ne peut être assimilée à un *ḫiyāl*.

sur les « notions » des Iḫwān aṣ Ṣafā‘ où libre cours est donné à la cogitative : « *un palmier planté sur le dos d'un chameau* », « *un âne à tête d'homme* ». Mais il ne s'agit pas de productions oniriques à proprement parler puisque le sujet est conscient quand il constitue ces « représentations non sensorielles ». Là encore la psychologie des stoïciens est très présente. Épictète, Diogène Laërce ou Sextus Empiricus ont écrit sur la construction mentale par manipulation des « représentations » non sensorielles et ont établi comment pouvaient se former les pensées (plus exactement les « notions » : par « rencontre » simple des sensibles (le doux, le blanc), « notions » qui se forment d'elles-mêmes, par la ressemblance, par l'analogie, par le déplacement, par la composition (l'exemple fourni est classiquement celui de l'hippocentaure), par l'usage des contraires et par la privation.

Ībn Sīnā fait de cette faculté-là la faculté qui réalise les opérations intellectuelles en intervenant dans la faculté imaginative (qowwat-e muḫaylah) de manière symétrique aux sens externes, elle n'y puise pas seulement des informations, elle en fournit.

La faculté estimative (qowwat-e wahm) *ou* vis aestimativa *des scolastiques latins*

L'estimative médicale, la production des *ma'nā-s*

Cette faculté psychique, innovation d'Avicenne, malgré une esquisse dans le traité *De l'âme* d'Aristote (III, 1, 425b1-5), est localisée dans la moitié postérieure de la cavité médiane du cerveau, à la suite de l'organe de la faculté cogitative. Elle génère dans la psyché la connaissance immédiate de l'essence des choses par l'abstraction : « *La différence entre cette faculté* (l'estimative) *et l'imaginative est que l'imaginative conserve la forme sensible et que l'estimative détecte chez la personne sensible des caractères non sensibles après en avoir eu connaissance par le sens commun, l'imaginative et la cogitative.* » (*Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours VI, chapitre III.)

Si l'on se réfère à Ībn Sīnā, l'homme constitue les « représentations » de quatre manières, d'abord par la sensation, qui est la saisie directe par les sens, ensuite par l'imaginative, puis par l'estimative, enfin par l'intellect. Ce sont des étapes à chaque fois plus élaborées de l'abstraction. Avec l'intervention de l'intellect, alors l'image mentale prend toute sa signification et c'est un affinement de l'abstraction.

L'estimative réalise un degré supérieur de la sensation par rapport à l'imaginative, car elle donne les visées mentales *(ma'ā nī)*[40].

Jusqu'ici, la perception n'a porté que sur la « forme » *(ṣūrat)* issue des opérations des facultés précédentes. La perception doit porter au-delà, sur ces « visées », ces « intentions », d'où le concept de *ma'nā* qui est une perception censée ne pas

40. *Ma'nī* est la forme persane employée dans les leçons manuscrites des textes de Jurjānī pour les termes arabes avicenniens *ma'nā* ou *ma'ā nī*, idée, idées.

passer par les sens externes ; l'estimative fonctionne comme un organe captant les informations qui échappent aux sens externes, l'« intention » est le fruit de l'intelligence, de l'intuition chez l'homme, de l'instinct chez l'animal. Comme dans le cas de la brebis qui devine dans le loup son projet ; ce peut être entre les individus les dialogues d'inconscient à inconscient. Ces intentions ne sont pas matérielles, elles concernent l'utilité de l'objet, le danger, la bienveillance… Le *ma'nā* est la « pulpe » du sensible, résume Carla Di Martino, ce qui demeure après que les autres sens internes l'ont dépouillé de son écorce que sont les qualités accessibles par les sens d'un « individu existant dans le monde » (Di Martino, 2008).

Les *ma'nā-s* sont ce par quoi les mystiques perçoivent le monde suprasensible, les contenus cachés, ésotériques, les indirectement perçus ; l'œil est le chien de chasse et l'*'aql* déshabille le monde de son imposture et restitue les *ma'nā-s*, et pour Najm ad dīn Kobrā, les *ma'nā-s* font retour au cœur qui est leur source[41].

Les *ma'nā-s* ou « intentions » sont de deux ordres, ceux dont la perception est le fruit de l'instinct, ceux dont la perception est le fruit de l'expérience.

Chez l'animal, selon Jurjānī, l'estimative résume son intelligence, c'est donc une forme d'instinct. Chez l'animal qui est dépourvu de faculté cogitative laquelle est propre à l'homme, son estimative se trouve donc directement au contact de l'imaginative qui produit les représentations, « images internes » à la psyché, ainsi le comportement animal n'est pas intellectuellement contrôlable, il est comme automatique, organisé en un arc réflexe perception-action. C'est ce que concluait Ībn Rušd qui, d'ailleurs, a tranché et estimé que les animaux n'avaient pas besoin de *ma'nā* pour apprécier ce que leur instinct leur présentait comme ce qui est à fuir ou à rechercher.

Chez l'homme, le stade « estimatif » correspond à l'étage de la réflexion consciente et aussi de l'intuition *(ḥads)*. C'est la faculté de la sensibilité humaine qui permet à l'homme, devant son proche ou un étranger, d'évaluer tous les points de vue avant de passer à la connaissance acquise. L'estimative est la faculté qui juge *(ḥokm kardan)* de la signification *(ma'nī)* des « choses à rechercher ou à craindre ».

La question de la conception prompte

L'estimative est la partie de la psyché qui est préférentiellement touchée dans la mélancolie, expliquant le comportement et les rapports au monde du sujet atteint par cette affection, et aussi cette imputation particulière faite aux mélancoliques d'être capables de divination (l'intuition suprême). Car c'est à ce niveau anatomique que devrait se placer la faculté rationnelle spéculative prophétique, la faculté de conception prompte *(qowwat-e ḥads)*. Cette faculté de conception prompte permet de passer instantanément d'un intelligible à un autre et de procéder à des opérations mentales avec une extrême rapidité, allant des prémisses aux conclusions et vice versa. C'est cette *qowwat-e ḥads* que les *falāsifa*

41. Corbin (H.), *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, Présence, 1984, p. 92.

(mais aussi Ġazzālī) imputaient aux mélancoliques pour expliquer rationnellement leur don de prophétie déjà mentionné par Rufus d'Éphèse. Le contemporain de Jurjānī, 'Ayn al Quẓāt al Ḥamadānī (m. 1131) en tant que religieux, bien entendu, contestait ce point de vue : « *Qu'un homme puisse atteindre ces perfections au moyen de la raison, voilà qui est impossible et irrévérencieux*[42]. » De même 'Īsmā'īl Jurjānī se refuse à cette rationalisation et tranche ainsi à propos du mélancolique « *qui annonce des événements à venir qui se réalisent* » : «*…en connaître l'explication est la tâche du philosophe et non du médecin.* »

Maïmonide implique les facultés imaginative, cogitative et estimative[43] de manière très claire dans son *Guide des égarés* quand il explique le don de prophétie.

L'Intellect agent *('aql)* qui est l'émanation de l'Intelligence Divine peut se répandre de différentes manières sur les hommes. S'il se répand simplement sur l'estimative et la cogitative, il donnera les hommes de sciences et de réflexion. S'il se répand sur l'imaginative seule, il donnera les législateurs, des devins, les augures, ceux qui font des « songes vrais ». Enfin, il y a ceux sur qui l'Intellect agent *('aql)* diffuse à la fois sur l'imaginative, la cogitative et l'estimative, ceux-là peuvent être des hommes de prophétie, pour peu qu'ils consolident leur mixte « dans sa meilleure proportion et dans sa plus grande pureté » ; celui qui est capable d'embrasser tous les intelligibles est, de fait, prophète.

L'estimative juge des représentations et fait approuver son verdict à l'âme[44], ceci en contradiction ou non avec la raison ; ce qui, pour ce dernier point, est le cas des animaux et des hommes qui s'en rapprochent (Avicenne précise que l'estimative humaine sera toujours d'une autre essence que l'estimative animale, quel que soit le degré d'état de brute du sujet humain). La raison s'applique naturellement dans les autres cas ; issue de l'Intellect *('aql)*, elle rayonne sur l'estimative humaine. Cela va loin, cela explique les plaisirs esthétiques ou les satisfactions éthiques. Il y a encore là un niveau de qualité de la perception ; le son perçu par le sens externe n'aura pas la même valeur que le son ainsi traité par l'estimative illuminée par l'*'aql*, c'est un plaisir tout intellectuel.

La mémoire (ḥāfeẓeh) *ou* vis memorativa *des scolastiques latins*

Cette faculté collecte et conserve la « signification des représentations » qui lui ont été transmises via l'estimative et l'imaginative. Ces « représentations » *(ṣūrat-*

42. « La *šakwā* d''Ayn al Quẓāt al Ḥamadānī », par Moḥammad ben 'Abd el Jalil, *JA*, avril-juin 1930, p. 268.

43. Ces deux dernières facultés parce que associées à l'âme rationnelle, substance immatérielle (Avicenne).

44. Ġazzālī estime que l'activité de la faculté cogitative rapporte les uns aux autres les singuliers et que, par la suite, l'estimative, à leur propos, affirme ou nie, dans l'Introduction du *Mustaṣfā*, citée par Victor Chelhot dans *Al Qisṭās al Mustaqīm et la connaissance rationnelle chez Ġazzālī*, Institut français de Damas, *BEO*, V, 1955/1957, p. 7-98.

hā), résume Jurjānī, sont transmises par ces deux sens internes par le « sens commun ». L'organe de la mémoire est situé dans la moitié antérieure de la cavité postérieure du cerveau, il est contigu à l'organe de production des *ma'nā-s*, l'estimative. La mémoire-*ḥāfeẓeh* est ainsi la mémoire des *ma'nā-s*, extraits particuliers et abstractions des sensibles fournies par l'estimative. Elle est donc une mémoire plus complexe que la simple mémoire des *ḫiyāl-s* qu'est l'imaginative.

La mémoire est en fait organisée en deux fonctions, très nettement séparées par Avicenne, la simple conservation *(ḥefẓ)* (qui est commune à certains animaux) et la réminiscence *(ḏikr)* qui est rappel et restitution. Dans son discours sur la psychologie du *Šifā'* d'Avicenne décrit brièvement ce qu'il entend par réminiscence *(taḏakkur)* : « L'art de retrouver ce qui est effacé ne se trouve, à mon sens, que chez l'homme. Seule une faculté rationnelle peut rétablir par déduction quelque chose qui a existé et qui a été aboli, ce pourrait être par la faculté estimative, soutenue par la Raison… » Il faut comprendre par là, semble-t-il, que l'estimative joue un double rôle à l'égard de la mémoire, l'un en amont en fournisseur des représentations abstraites, l'autre en aval en organisateur de la recomposition (l'estimative s'adjoint pour cette opération une faculté formatrice). Ainsi l'âme rationnelle permet la réévocation de ce qui est intégré et les réassociations.

Le mécanisme de la réminiscence tel qu'il est suggéré par Avicenne se fonde sur la « translation », l'« actuellement perçu » permet de rappeler le « perçu révolu » grâce à un lien privilégié. Ībn Sīnā cite pour exemple le livre posé devant soi qui évoque le maître avec qui l'on a étudié ce livre, la perception par la « translation » va réactualiser et assurer l'extraction vers l'estimative de ce qui est enfoui dans la mémoire sous forme de *ma'nā*.

Ībn Sīnā, par une logique philosophico-religieuse, nie l'existence d'une mémoire intellectuelle, la psyché est « vide d'intelligibles », car la réserve des intelligibles est extérieure à l'homme (l'Intellect agent). Chaque opération exigeant le rappel aux données universelles quant à un agencement intellectuel ancien suppose une réactualisation par rappel du principe séparé. À toute opération d'intellection correspond une autre réactualisation avec le principe séparé ; mais là encore le point de départ ne peut être que le *ma'nā* qui serait la trace mnésique qui relie l'engramme à l'objet dont sa « forme » (« l'existence de la forme intelligible dans l'âme est l'appréhension même de cette forme par l'âme »).

L'atteinte la plus caractéristique de l'organe de la mémoire sera l'amnésie *(farāmūškārī)*, affection due au phlegme, humeur humide et froide (on sait que l'humide rend stupide, le sec rend intelligent). Le retard mental est intuitivement assimilé à un trouble massif de la remémoration et donc des apprentissages ; Jurjānī décrit un tableau, semble-t-il confirmé par sa pratique, où le sujet associe débilité béate et comportement « régressif » (incontinence, réflexes

d'agrippement)[45], symptomatologie qu'il attribue, naturellement, à une association froide de bile et de phlegme. Jurjānī établit aussi que plus le *mezāj* du cerveau d'un sujet est sec et froid, mieux les souvenirs anciens sont engrangés.

Quant à la traduction physiologique de sa théorie de la mémoire, Avicenne oppose les hommes de mémoire (qui est la conservation des données) aux hommes de réminiscence. Il entrevoit, visiblement à partir de son expérience personnelle et de ses observations, que certains hommes accumulent facilement dans leur mémoire, mais sont incapables de restituer (c'est que leur *mezāj* est sec, ce qui est favorable à la conservation mais non à la « translation »), les hommes qui sont forts en réminiscence sont vifs d'esprit, même s'ils sont faibles en mémoire, tout leur évoque quelque chose, « ils comprennent mieux les signes ». Avicenne poursuit avec l'enfant qui est paradoxal : son cerveau très humide accumule les données avec une grande facilité. L'argumentation physiologique pour expliquer ce phénomène semble sommaire : les enfants engrangent « extrêmement » parce que leurs âmes ne sont pas occupées, comme celles des adultes, à d'autres tâches (que les leurs qui est la seule exploration du monde qui les entoure, unique objet de leur curiosité). Le passage du *Šifā'* d'Avicenne sur la mémoire des vieillards est obscur. Il s'agit de digressions, très éliptiques, sur émotions et mémoire qui mériteraient d'être très attentivement analysées. Il semble qu'Avicenne suggère que le vieillard a une capacité de réminiscence sélective et réduite aux stimuli émotifs (colère, tristesse, chagrin), de ces irruptions des affects le vieillard (tourné vers le passé) cherche à connaître la cause ; il remonte dans le passé grâce aux « translations », il extrait de la mémoire le *ma'nā* que l'estimative recombinera avec la « forme », alors le souvenir sera présent.

La présence ou non de mémoire, si l'on suit Rāzī, permet d'établir une distinction entre animaux supérieurs et animaux inférieurs, ainsi désigne-t-il « les chauves-souris, les poissons et autres bestioles » dont il est exclu de s'inquiéter de leur sort parce que « dépourvus de pensée et de mémoire ». Aucun animal, *a priori*, pour Rāzī aussi n'est capable de réminiscence.

La faculté motrice (qowwat-e ḥarakat) *ou* vis membromotiva *des scolastiques latins*

Cette faculté psychique n'est citée par Jurjānī que dans le *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, elle est absente du chapitre correspondant dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah*. C'est une faculté décrite par Galien, lequel, dans le *Traité de l'utilité des parties* (livre VIIII, chapitre IX), situe l'organe de la motricité au ventricule postérieur, c'est-à-dire le quatrième ventricule de la neuroanatomie moderne (ce qui induit que Galien faisait du cervelet l'organe psychique de la motricité).

45. Le peu d'éléments fournis permet néanmoins de diagnostiquer là une symptomatologie frontale caractéristique.

Avicenne reprend ce point de vue et établit une corrélation entre organe de la motricité et dureté de son substrat anatomique par opposition au secteur antérieur de la psyché, mou, dévolu de ce fait à la sensibilité : « De ce ventricule se distribue la plus grande partie du pneuma moteur, et dans ce ventricule ont lieu les opérations des facultés rétentives. [...] Il devient graduellement plus petit vers la moelle épinière et s'épaissit peu à peu vers la dureté. »

Jurjānī, de son côté, est extrêmement clair :

> *La faculté motrice est une faculté qui succède à l'intuition* [wahm] *et cette intuition apprécie, au sein des choses sensibles, les signes* [ma'nī] *insensibles qui font juger de ce qui est souhaitable et de ce qui est dangereux. Quand l'intuition a procuré ce jugement, dans la psyché* [nafs] *se crée la décision* [qaṣd] *de rechercher ce qui est utile et de s'éloigner de ce qui est nocif. La faculté motrice mobilise les muscles et les tendons dans des positions* [āndar ḥāl], *soit pour aller à la rencontre de ce qui est utile, soit pour s'éloigner de ce qui est nocif, de s'en échapper et de fuir au loin* [...]. *Les instruments de cette faculté sont les nerfs qui sont reliés aux muscles, elle* [cette faculté] *passe dans les muscles car à partir des nerfs, elle passe aux muscles et les meut ; tel est le plan de Dieu !*

Avicenne place le désir au centre de la motricité. Dans le *Šifā'*, cette faculté est au seul service de l'estimative, à la nuance près que la faculté appétitive, elle aussi, peut mobiliser les muscles. À l'origine du mouvement est la perception de la « forme » qui, saisie par l'imaginative, crée le désir (ici la réminiscence, par « translation », peut déclencher la reviviscence d'un plaisir), de là il y a excitation de la concupiscente[46] (ou de l'irascible, quand il s'agira de fuir et d'éviter). La concupiscente donnera à l'action sa tonalité énergétique. La résolution est l'étape suivante qui revient à la faculté estimative, laquelle « décide » que les membres doivent se mouvoir vers le plaisir, la faculté appétitive en second n'apparaît qu'autorisée par l'estimative à agir. La traduction physiologique est que la « forme » parvenue à l'estimative rend « nécessaire » le « changement » par altération des mixtes, ce qui crée la motion du pneuma psychique donc, en conséquence, la mobilisation des muscles.

Deux réserves d'Avicenne sur son propos sont remarquables. La première concerne la réaction à la douleur : Avicenne constate sans l'expliquer qu'il existe des mouvements qui échappent à la mécanique du désir, c'est l'affect qui impose sa décision à l'estimative[47]. La seconde qui contredit un peu la première est que la motricité est toujours sous le contrôle de l'estimative. Le mouvement est en permanence soutenu par la raison, même si cela est automatique et hors conscience. Avicenne donne un exemple : « L'homme peut se mettre à courir sur un tronc de

46. Avicenne ajoute « et aussi en raison de ce qui est beau parmi les intelligibles », intelligibles par opposition aux sensibles, sinon il n'y aurait de motricité que pour des raisons « tangibles » motivées par la perception simple et immédiate des objets présents.

47. Avicenne veut sans doute dire que la réaction du corps à une agression est si rapide qu'elle court-circuite la phase délibérative normale par l'estimative, il aurait été facile de conclure à une action rapide de l'estimative en vue de la fuite « délibérée » du déplaisir.

palmier jeté sur un chemin battu, s'il était placé au-dessus d'un abîme, comme un pont, il ne pourrait y avancer qu'en rampant et avec lenteur, parce qu'il s'est imaginé dans son âme, de manière extrêmement forte, la « forme » de tomber. Donc la nature de l'homme et la force de ses membres agréent cela, mais elles n'agréent pas son contraire consistant en la stabilité et [dans l'action] de passer. »

Jurjānī fait disparaître cette faculté motrice, faculté agissante d'Avicenne, dans son principal ouvrage ultérieur, les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah*, ce qui est un peu énigmatique[48]. Cette sixième faculté a de quoi choquer, elle fausse l'esthétique de l'organisation divine de la psyché comme l'a décrite Fārābī, constituée de cinq sens internes faisant le pendant symétrique des cinq sens externes. On sait qu'Avicenne hésitait quant à la localisation cérébrale de la motricité. Pour Jurjānī, il saute aux yeux que le risque était d'insister sur une organisation de la psyché pouvant déboucher sur une conception violemment matérialiste du comportement humain. La pathologie mentale liée à une affection de cette aire cérébrale sera la fureur destructrice de certains mélancoliques « agis » par la bile noire ou la frénésie gestuelle des lycanthropes, « agis » par la « bile jaune », sujets s'agitant frénétiquement « à la manière des araignées d'eau ».

Inversement, quand dans la pratique Jurjānī se trouve confronté à un sujet paralysé par suite d'un accident vasculaire ischémique, il ne peut plus vraiment attribuer le défaut de motricité à un déficit central :

> *N'as-tu pas observé qu'un membre paralysé n'a plus ni sensibilité, ni motricité, mais que le membre est vivant et ne se corrompt pas et que le membre d'un mort n'a plus ni motricité et que rapidement, il se corrompt. Il est clair que dans le membre paralysé il y a une faculté qui maintient en lui la vie afin que reviennent sensibilité et motricité au membre atteint. En cas de paralysie, il demeure une force diffuse capable d'accepter la sensibilité et la motricité consciente*[49].

L'analyse est habile. En effet Jurjānī, par l'observation, porte son jugement sur le cœur, cause de l'embole cérébral, très probablement dans un contexte d'infarctus du myocarde. Ce sont les limites de la toute-puissante théorie du parallèle anatomoclinique. Il est impossible d'assigner au cerveau la cause du phénomène, car l'organe qui s'est manifesté bruyamment fut bien le cœur, lieu de production du pneuma animal *(rūḥ-e ḥaywānī)*. Le *rūḥ-e ḥaywānī*, dans cette configuration, permet de placer le membre en capacité d'accueillir, grâce à sa « capacitation réceptrice » *(ḥāl-e paḏirayī)* le pneuma psychique *(rūḥ-e nafsānī)* diffusé par les vaisseaux particuliers que sont les nerfs. Médecin de cour, Jurjānī avait à traiter un grand nombre de notables, de familiers et de parents du prince dont le régime alimentaire était inévitablement pourvoyeur de pathologies cardio-vasculaires

48. L'explication la plus simple serait que l'auteur ait considéré cette fonction comme très secondaire et ne méritant pas d'être rappelée en comparaison des autres facultés psychiques, plus nobles.

49. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre I, discours VI, chapitre III.

et neurologiques. Le successeur de Jurjānī eut à traiter les infarctus cérébraux à répétition du Ḫwārazmšāh, le sultan Atsïz, qui finit par en mourir.

Le pneuma moteur est conduit par les nerfs (qui sont creux) aux muscles qui se meuvent grâce à cette opération. Les nerfs moteurs qui conduisent le pneuma moteur sont indépendants des nerfs qui véhiculent le pneuma du sens. Jurjānī, comme nous venons de le voir, s'il considère que le muscle est mis en branle par le pneuma psychique, estime néanmoins que le muscle est doté d'une animation propre – vitale – qui seule le rend capable de répondre à l'influx du pneuma ; ici, le pneuma vital, à la manière du pneuma des Stoïciens, pénètre au sein de la matière.

L'*ʿaql*

Le flou qu'entoure le concept de folie en terre d'Islam doit sa part au fait que la folie n'a d'autre sens que de signifier l'antithèse de l'*ʿaql*, notion valise qui veut dire raison, conscience, intelligence, faculté intellectuelle, intellect.

La privation d'*ʿaql* englobera bien plus que la neuropsychopathologie. Elle désigne selon son mode d'apparition, sa durée, son caractère congénital ou non, la confusion mentale, les arriérations mentales, les démences, les psychoses, mais aussi, au-delà, la dissidence consciente et volontaire à l'égard de ce qu'impose l'*ʿaql*, c'est-à-dire en premier lieu la norme, le respect des limites du licite et de l'illicite, plus largement le respect de la vérité révélée (*ḥaqq*).

Le terme d'*ʿaql* a une origine coranique et tôt il fut intégré au vocabulaire philosophique par les traducteurs des textes grecs en langue arabe.

Ainsi, la notion *ʿaql* s'est trouvée à la croisée des chemins du religieux, du philosophique et du médical par le biais de la psychologie scolastique.

*L'*ʿaql *des origines*

À l'origine l'avènement de l'*ʿaql*, comme un lever de soleil, est le fruit de la révélation de l'Islam qui met fin à la *jāhilīyya*, qui définit dans l'enseignement du Prophète l'état du monde arabe antéislamique. La *jāhilīyya*, qui est l'anti *ʿaql*, est nuit, ignorance, idolâtrie, barbarie et déraison. En allant plus loin, c'est évidemment la mécréance et, par exemple, Ġazzālī rejette dans la *jāhilīyya* les hommes qui se consacrent aux sciences de la nature[50], car c'est trop se pencher sur la pensée des Grecs anciens.

50. « Les Sciences naturelles, dont certaines sont contraires à la Loi et à la religion, à ce titre ne sont pas une ʻilm (science), mais une fausse science, une ignorance *(jahl)*. D'autres, étudiant les propriétés des corps, ont quelques similitudes avec les recherches des médecins sauf que ces dernières visent les hommes et sont donc utiles, tandis que les Sciences naturelles sont superflues, comme n'étudiant que les autres corps. »

Quant au mot *ʿaql*, il a son histoire religieuse, il signifie étymologiquement en arabe « lien », «entrave », ce qui refrène donc.

L'humanité se subdivise selon sa soumission ou non à l'*ʿaql*, en deux entités, d'une part ceux qui vivent la vie ordinaire à la nature humaine *(āhl-e donyā)*, soumis à ses facultés concupiscente et irascible, et ceux qui ont choisi de vivre en harmonie avec la vérité révélée *(āhl-e ḥaqāyeq)* (Pourjavady, 1988).

Vivre dans le péché est une conduite en infraction à l'égard de l'*ʿaql*, elle est donc folie et c'est dans cette mesure que le croyant peut être dit *majnūn* (fou). Le Prophète, selon deux ḥadīth-s cités par Ābū-l Qāsim an Nīšābūrī, qualifiait de « majnūn » celui qui ne se conforme pas aux règles. L'un de ces ḥadīth-s énonce ce principe de manière claire : « Celui qui passe sa jeunesse dans le péché est considéré comme fou. » Comme le fait observer N. Pourjavady, il n'était nullement question d'assimiler le pécheur à un malade ou à un déficient mental, mais de conclure que ceux qui mènent une vie de perdition, qu'ils soient intelligents ou non, se comportaient comme dépourvus de l'*ʿaql*. Le principe de l'existence de l'homme sur terre – expérience en soi inconfortable à qui raisonne un peu – place tout individu devant un choix de vie, celui de suivre les *āhl-e donyā* ou les *āhl-e ḥaqāyeq*. Il n'y a d'ailleurs pas vraiment de liberté humaine dans ce choix.

Devant la perspective d'une existence vouée à l'anéantissement, le passage sur terre n'est que court moment d'angoisses, de souffrances, d'appréhensions, de douleurs, l'homme sur terre doit donc obéissance à son créateur. La révolte contre son sort n'a aucun sens, elle n'est que désobéissance et péché contre Dieu le Très-Haut. Cette révolte contre la condition humaine est action de *majnūn*, et c'est dans cette dimension ontologique que la parole rapportée du Prophète rejoint l'évocation de la souffrance mentale. Ceux qui sont attachés à ce monde, les *āhl-e donyā*, sont en réalité des révoltés contre leur sort, même si les manifestations de leur révolte ne sont pas bruyantes. Ils s'exposent à souffrir en s'attachant trop à des biens éphémères : « Pour les hommes de vérité, est fou celui qui est épris de ce monde, qui n'œuvre que pour lui et qui se satisfait de la vie sur cette Terre. » (Ābū-l Qāsim an Nīšābūrī.)

Est fou celui qui se leurre sur sa destinée : « Ce monde est un asile d'aliénés, tous ses habitants sont des fous ! » s'exclame le grand soufi du Ḫurāsān, Fuẓayl-e ʻIyāẓ (H. 2e/VIIIe-IXe siècles), que l'inconduite des membres de l'umma scandalisait. Et Fuẓayl-e ne se contente pas d'une vague constatation mêlée d'amertume sur ses contemporains, il s'attriste du spectacle, parce que ceux-là qui ne se conforment pas aux règles montrent combien ils sont limités dans leur être par les entraves des pulsions primitives ; c'est une tragédie pour Fuẓayl-e ʻIyāẓ de voir son contemporain mettre en péril la parcelle d'*ʿaql* qui lui a été confiée[51] :

51. Il y a de fait une rupture de contrat entre Dieu et l'homme, l'âme humaine en acceptant la parcelle d'Intellect agent permet l'accomplissement nécessaire de cette parcelle confiée par un nécessaire passage dans la matière sublunaire.

« Dans un asile d'aliénés, il n'existe que deux choses pour les fous : les menottes et les chaînes[52]. Les menottes de la sensualité et les chaînes du péché. »

On conçoit que refuser les bienfaits de l'*'aql* relève de la déraison puisque c'est là préférer l'ombre à la proie ; le Prophète comme en réponse à Aristote et à sa proposition de viser au souverain bien pour but d'existence énonce : « Personne n'a jamais rien obtenu de meilleur que la raison qui montre le chemin qui conduit au salut et détourne de ce qui est interdit. » La parole des prophètes est médecine de l'âme. « Les prophètes sont les médecins des cœurs », écrit Ġazzālī dans sa biographie, le *Munqiḏ*, nous sommes pris par l'*'aql*, « pris par la main et dociles nous nous faisons guider comme des aveugles ou des patients par les médecins ».

La vie hors la foi est équivalent de déraison. Le cas de Loqmān le Sage résume l'alternative raison-déraison de manière explicite : après avoir passé son existence dans l'adoration de Dieu, au crépuscule de sa vie Loqmān fit la demande suivante à Dieu : « Les rois libèrent leur esclave quand celui-ci est devenu un vieillard. Tu es le plus grand roi ; je me suis usé dans Ta dévotion. Donne-moi la liberté ! » ; Dieu lui répondit par la voie du rêve : « Loqmān, tu es libéré ! » À ce moment précis Loqmān perdait la raison. Il n'y a pas de raison hors Dieu.

La mort du Prophète fut une privation d'*'aql* pour la communauté des croyants et la prophétie qui déclare que la Fin des Temps *(Āḫir az zamān)* annonce des temps où l'*'aql* ne sera pas et cela sera alors le prélude de cette fin. C'est dire si la « déraison » est une menace tangible pour la communauté musulmane. Les frères, est-il prédit, ne seront frères qu'en apparence et en réalité ennemis en cachette, tel serait le climat de la Fin des Temps qui peut survenir à tout moment. Il est bien possible que Ġazzālī, quasi contemporain de Jurjānī, pensait la vivre quand il écrivait cette épître : « Puisque le soleil [de la foi] est à son déclin et que les hommes ne sont plus forgés du même métal, méfie-toi. Ç'en est fini de la noblesse des caractères et de la civilité [...]. Les amis, pour la plupart, sont devenus secrets ennemis quoique d'apparence frères. » La malaise dans la civilisation est consubstantiel en Islam à cette notion déprimante que le pouvoir de l'*'aql*, au fond, est fragile.

Le pessimisme de Ġazzālī est un peu politique et la société qu'il a devant les yeux lui semble sombrer dans la folie, car elle ne lui convient pas. Il voit des *āhl-e donyā* dans ses concitoyens qui, sans doute, ne se livrent qu'à de « pauvres manigances humaines » selon la formule d'Henri de Régnier. Cette société, 'Aṭṭār nous la décrit, elle est loin d'être saisie par ce que l'on entend ordinairement par folie :

> Le maître d'école, prisonnier de ses mensonges, est lié à son salaire comme à ses besoins naturels. Le crieur public, tel l'oiseau pris au piège, trépigne cependant

52. On a ici, indirectement, un bref aperçu de ce que pouvait être à cette époque un *tīmārestān* ou asile d'aliénés. Les deux citations de Fuẓayl-e 'Iyāẓ sont, elles aussi, tirées du long article de Naṣrollāh Pourjavady, *Les Concepts de « raison » et de « folie » dans les 'Uqalā al Majānīn*, *Luqmān*, Presses Universitaires de Téhéran, IV-2, printemps-été 1988, p. 9-34.

que l'assemblée applaudit. Les gnostiques, sur leurs cous de taureaux, ont des têtes de girouette. Les soufis s'entortillent entre « vérité » et « pureté », et leur désir n'a rien de sincère. Les ascètes, hérissés et bourrus, se tiennent raides comme des barres. Les dévots prêchent la frugalité et s'affairent dans les coins comme le cavalier sur l'échiquier[53]…

Pour les *āhl-e ḥaqāyeq*, l'être raisonnable est celui qui est dans le vrai, le fou celui qui se conduit dans l'erreur. La raison *(ʿaql)* n'est autre que l'expression du vrai *(ḥaqq)*.

*L'ʿ*aql *hellénisée*

Donner une définition de l'*ʿaql* philosophique fut une gageure pour les lettrés. Avicenne, d'ailleurs, dans l'introduction de son *Kītāb al ḥudūd* a fait un préalable à sa méthode scientifique du principe d'impossibilité de définir véritablement les choses. Mais, s'adressant aux princes, dans sa grande simplicité, Ġazzālī, dans le *Naṣīḥat al Mulūk*, nous en donne un sens clair : c'est, par aphorisme, la *ḫirad* des Persans (sagesse, intelligence, raison) et cela parce que les hommes intelligents l'acquièrent des deux mondes, le terrestre et le céleste. Il s'agit d'un jeu de mots sur le terme persan *ḫarīd*, acquisition, achat.

C'est encore le sens ordinaire qui est « connaître le vrai », « distinguer le laid du beau », mais aussi « avoir la connaissance de l'existence de Dieu », toutes opérations mentales qui ne sont censées qu'être le propre de l'homme.

La similitude de cette conception de l'*ʿaql* avec le *logos* grec, raison, est nette. On sait que le terme *logos* pour « raison » vient de *logos*, mot, et veut dire « ce qui a du sens » ; un discours ne peut être un amalgame incohérent de phrases, elles-mêmes faites d'un amalgame incohérent de mots. « Avoir du sens » suppose que l'énoncé soit vérifié, validé quant à sa vérité. Comme pour l'*ʿaql*, le *logos* grec se définit par rapport à la vérité, car le monde des apparences est confus, et c'est bien pourquoi le Platon tardif en était venu au concept de « vérité » (Châtelet, 1992). Il faut que l'homme puisse accéder à l'essence des choses qui est leur vérité et non se fier à leur apparence. De là l'acceptable devient ce qui est reconnu par tous, l'« universel » est ce qui fait accord. De fait comme il y a deux *ʿaql*, il y a deux *logos*, celui du vrai au regard des sens ou de l'essence (avec cette nuance puisque Aristote, à la différence de Platon, les tient pour exacts dans la restitution de l'information) et ce qui est vrai au regard de l'idéal moral de l'éthique, raison immanente intérieure à l'histoire de la communauté.

53. Farīdoddīn ʿAṭṭār, *Le Livre de l'Épreuve (Musība Nāmah)*, trad. I. de Gastines, Paris, Fayard, 1981, p. 27.

Outre la complexité du mot *ʿaql* lui-même, la difficulté de définir l'*ʿaql* s'enrichissait des degrés des intellects hérités des philosophes grecs et particulièrement d'un maître de l'Antiquité tardive, Alexandre d'Aphrodisias. Plus proche de la théologie que ses deux grands successeurs, Fārābī et Ībn Sīnā, Al Kindī, qui s'inspira d'Alexandre, établissait donc quatre degrés d'intellect :

– l'« *intellect toujours en acte* » *(«al ʿaql al āwwal »)* hors la psyché humaine, capable de penser tous les intelligibles, dans l'infini du temps et de l'espace ;
– l'« *intellect en puissance* » *(«al ʿaql bil quwwat »)* qui passe à l'acte sous l'effet de l'« *intellect agent* » ;
– l'« *intellect en acte* » *(«al ʿaql bil fiʿl »)* faculté de la psyché qui est l'intelligence qui agit ;
– l'« *intellect acquis ou raisonnant* » *(«al ʿaql al mustafād »)* qui est l'intelligence de l'homme qui mène les raisonnements.

Avec Avicenne, les intelligences sont hiérarchisées de l'inférieure à la supérieure en quatre échelons qui sont des degrés de perfection :

– l'« *intellect matériel* » *(«al ʿaql al hayūlānī »)* potentiel, le *nous pathêtikos* grec. C'est l'intelligence humaine, s'apparentant à une faculté, propre à chaque âme, avant que ses dispositions se soient manifestées. Elle est la faculté qui a pour propriété d'être préparée à recevoir les essences des choses en abstraction extraites des matières. C'est l'intelligence de la scolastique occidentale. Elle est matière. Elle est la matière indéterminée dévolue à recevoir n'importe quelle « forme » ;
– l'« *intellect en habitus* » *(«al ʿaql bil malaka »)* qui est l'intelligence qui a connaissance du contingent. On parle d'habitus *(malaka)* en se référant aux individus (les hommes de science) qui ont acquis la maîtrise[54] de communiquer avec l'Intellect agent *(« al ʿaql al faʿāl »)* immatériel alors que d'autres ne le peuvent guère, comme le déficient mental ou l'ignorant. C'est une intelligence à la fois encore en puissance comme la précédente et déjà en acte comme la suivante. Elle est générée par l'émanation des intelligibles premiers de l'Intellect agent dans l'intellect matériel. Et, dimension importante, elle permet au sujet de tempérer la force de ses facultés irascible et concupiscible ;
– l'« *intellect en acte* » *(«al ʿaql bil fiʿl »)* qui est l'intelligence, s'apparentant aussi à une faculté, qui nous permet de réaliser les opérations simples liées au contingent (par exemple la capacité à résoudre des problèmes de géométrie). Elle permet l'appropriation des formes intelligibles par l'âme entière qui les « entoure » ;
– l'« *intellect acquis* » *(«al ʿaql al mustafād »)* qui n'est en rien une faculté, est l'intelligence orientée vers l'intelligible. Grâce à elle, l'homme pensant

54. Le *malaka* évoque en grande part ce que la neuropsychologie moderne appelle la flexibilité mentale.

maîtrise les concepts ; il est capable de penser toutes les pensées possibles. Elle est produite par potentialisation par l'« intelligence du monde terrestre », l'« *Intellect agent* », en l'éclairant par un « contact » *(« al ittiṣāl »)*. Ce contact avec l'Intellect agent est à ce stade maintenu en permanence. L'intelligence humaine apparaît à l'égard de l'Intellect agent comme passive sous son action, ce qui se traduit par l'abstraction de la « forme », «sous tous les rapports » ; cependant l'esprit humain demeure seul à traiter de la comparaison des « formes » et de l'établissement des relations de raison qui en découlent. La notion d'« *intellect acquis* » évolua dans la pensée d'Avicenne, passant de l'intelligible à la faculté intellectuelle ; dans un premier temps, Ībn Sīnā faisait de cet intellect acquis l'âme rationnelle, une aberration écrira-t-il par la suite. Cette intelligence nous permet de traiter les « universaux », d'en avoir la connaissance.

L'intervention de l'Intellect agent

L'Intellect agent est la dernière émanation de Dieu, agissant en zone des corps corruptibles (le monde sublunaire). Le *Traité IX* du corpus hermétique[55] résume au mieux la théorie qui en est la source : « Dieu est le père du monde et le monde est le père des êtres qui sont dans le monde ; le monde est fils de Dieu, et les êtres qui sont dans le monde sont issus du monde. Et c'est à bon droit que le monde a été nommé un ordre (kosmos). »

L'Intellect agent est le dernier rejeton d'une généalogie des Intelligences. La Dixième Intelligence, *al ʿaql al faʿāl*, selon l'expression d'Henri Corbin « explose » dans l'immense population des âmes humaines du monde sublunaire.

De l'Être Divin provient la Première Émanation qui est le Premier *Noûs*, la Première Intelligence d'où procède la Deuxième Intelligence qui produit l'Âme motrice du Premier Ciel, la Sphère des Sphères. L'Âme motrice émet le corps éthéré, supra-élémentaire du Premier Ciel d'où émane l'Ombre de la Première Intelligence. La Dixième Intelligence, trop éloignée de son origine parfaite, faute de puissance, ne peut émettre une autre Intelligence. Sa descendance se fait par les âmes humaines.

Avicenne s'inscrit dans une cosmologie ancienne, mais celle-ci s'impose à lui comme une réalité et non comme une spéculation, l'Intellect agent et l'intelligence séparée qui, par l'*ittiṣāl*, illumine le sujet selon une psychologie qui ne défie

55. Le *Corpus hermeticum* est la réunion de divers traités de philosophie syncrétique de l'Antiquité finissante (Ier-IIIe siècles), rédigés en grec, ils sont une pièce majeure du tréfonds de la conception du monde des falāsifa de l'Iran médiéval.

pas la raison et, de fait, cela ne relèvera pas d'un exposé dans sa Métaphysique[56]. Ce qui est étonnant puisque Ībn Sīnā puise son inspiration autant dans le Coran que dans les écrits dits gnostiques de l'Antiquité tardive. Ainsi trouve-t-on dans le Najāt : de l'Intellect agent (qui est l'intelligence céleste la plus rapprochée de nous) « déborde par les mouvements harmonisés du Ciel quelque chose qui porte en soi l'image des formes du monde inférieur sous un aspect passif, de même que dans cette intelligence, ou dans l'intelligible, est l'image des formes, sous l'aspect actif »(A.-M. Goichon, 1937).

L'Intellect agent est le donateur des « formes » substantielles, l'instance qui dispense les exemplaires de ces formes pour donner sens aux formes intellectuelles abstraites de l'intelligence humaine. L'Intellect agent aide l'être pensant à séparer l'essentiel de l'accidentel ; les caractéristiques accidentelles permettent d'établir les différences et les caractéristiques essentielles, d'établir les similitudes. Ainsi l'homme peut multiplier ce qui est un et unifier ce qui est multiple dans le monde des idées.

L'Intellect agent rend les intelligibles accessibles, tout comme la lumière du soleil rend les objets accessibles à la vue.

L'intelligence s'organise ainsi sur un mode perceptif, l'Intellect agent aide l'intelligence humaine à surmonter ses incapacités qui sont liées au corps qui, par sa matière rend plus ou moins infirme son action. C'est l'Intellect agent qui fait passer l'esprit de l'homme de l'état animal (usage des facultés psychiques primaires communes avec les animaux) à l'état d'être raisonnable.

La première conséquence de ce dispositif est qu'il crée un rapprochement dangereux et quelque peu « blasphématoire » de l'esprit humain avec celui de Dieu. Aussi, placé devant ce dilemme, Fārābī précisait que l'intellect acquis, *(al ʿaql al mustafād)*, est le stade où l'homme est en possession non pas de toutes les pensées mais de la plupart des pensées. D'où la notion de « spectre intellectif » de l'intellect acquis avancée par Dyala Hamzah (Fārābī, 2008). La seconde conséquence qui résulte aussi de la première est l'inégalité des hommes quant à la capacité d'embrasser toutes les pensées possibles ; les niveaux d'humanités dans l'Humanité ainsi créés sont-ils de la responsabilité des individus qui se trouvent inégalement traités ? Qu'est-ce qui fait que tel homme sera capable d'intuition *(ḥads)* et tel autre non ?

Ce sera selon la place que l'individu détiendra dans l'éventail des hommes qui va de l'ignorant au prophète, comme nous l'avons vu à propos de la faculté estimative.

L'homme a une marge de capacité à abstraire lui-même les intelligibles, mais il ne peut réaliser qu'imparfaitement cette opération en raison de sa nature imparfaite. Les médecins ajouteraient la nature des *mezāj-s* psychiques des individus

56. Le fait que l'*ʿaql* soit séparée ne pose à Avicenne aucune difficulté, celui-ci reste dans la psychologie.

selon leurs degrés de perfection qui conditionnent les capacités individuelles à abstraire les intelligibles *(manā-s)*.

L'intelligence chez Avicenne est fondée aussi sur deux facultés fondamentales qui sont :

– la faculté de connaître *(al quwwat al ʿālima)*, la raison théorique, « théorétique » (dite encore *al ʿaql al naẓarī*). C'est donc une faculté spéculative qui permet à la psyché de recevoir les essences des choses universelles en tant qu'elles sont universelles. En relèvent donc l'« *intellect matériel* », («al *ʿaql* al hayūlānī »), l'« *intellect en habitus* », *(al ʿaql bil malaka)* et l'« *intellect acquis* », *(al ʿaql al mustafād)*. Tournée vers l'« *Intellect agent* », supérieur et immatériel, cette faculté permet à l'homme d'entrer dans le monde du divin, établissant la jonction entre psychologie et métaphysique ;
– la faculté d'exécuter *(al quwwat al ʿamalī)*, la raison pratique (dite encore *al ʿaql al ʿamalī*). Elle est donc la faculté d'exécution et la faculté de la psyché qui régit toutes les facultés inférieures et les coordonne. Elle est la faculté qui, au moyen du corps, gouverne le corps, elle exerce un rôle de « gouvernement » *(as siyasā)*. Elle a un rôle capital qui est l'articulation entre raison, conscience, d'une part, et caractères et comportements, d'autre part, car elle est le principe moteur de la faculté appétitive dans la réalisation des fins de cette dernière. Certains philosophes inspirés par les Grecs, selon Ġazzālī, estiment que certains hommes peuvent avoir cette faculté assez puissante pour soumettre la nature à leur service ; ils peuvent agir à volonté sur leurs facultés naturelles (comme contracter leurs glandes salivaires en évoquant une saveur), certains même pourraient par cette faculté réaliser des miracles, comme déclencher la foudre ou un tremblement de terre, ce que rejette Ġazzālī.

On voit que pour Avicenne la raison est double, elle porte sur le domaine des aspects pratiques de la vie comme une raison sommaire et sur le domaine des aspects théoriques et scientifiques. Dans le *Kītāb al ḥudūd*, Ībn Sīnā attribue cette bipartition à Aristote. Mais la séparation des deux domaines ne résiste pas à l'analyse, car Avicenne place dans l'*ʿaql al naẓarī* la capacité de distinguer le beau du laid, la compréhension du sens et du but de la vie par expérience, l'adaptation de l'homme dans ses paroles et ses actes, cela selon le contexte.

La question des émotions

Cette question, nous le verrons, relève plutôt de la clinique en raison du poids donné à la sémiologie au regard de la moindre densité de l'élaboration théorique dans le galénisme médiéval. L'articulation des facultés psychiques avec les « passions » ne va pas de soi, le vécu neurovégétatif brouille totalement la question ; les signes cliniques qui sont des effets sont perçus comme des agents, d'où

le sentiment que, dans un mouvement centripète, le corps commande à l'âme. C'est d'ailleurs ce qu'on trouve déjà, par exemple, dans le corpus hermétique *(Traité X)*, l'âme-psyché subit les « secousses violentes des passions corporelles ».

Or il existe en parallèle tout un discours de la perception par la psyché des motifs à l'agiter directement. Le mouvement est centrifuge et alors l'intellect perçoit, la notion est analysée par la raison *(logos)*, l'âme-psyché puis le pneuma en sont affectés et le pneuma chemine par les vaisseaux et le sang et meut l'homme *(Traité X)*. La voie centrifuge est fondée sur une théorie psychique des passions, la voie centripète sur une théorie viscérale des passions.

L'irruption de l'irrationnel dans le système scolastique où ce que nous appelons actuellement le subjectif est incongrue, l'« irrationnel » n'a pas sa place dans un tel édifice. Au Ier siècle, Philon d'Alexandrie met en scène l'*hormé*, l'impulsion comme un « premier mouvement de l'âme », déclenché par ce que l'âme a considéré comme favorable ou hostile par constat (une « représentation » d'impulsion, *phantasia hormetiké*). Dans ce cas, le pneuma est réellement mû par le constat passionnel. Il est concevable pour un stoïcien que l'*hormé* soit le mouvement de l'âme qui déclenche le mouvement des membres et des bras par le biais du pneuma. La question est de savoir comment il est possible d'opérer un contrôle sur ce processus. La notion d'« assentiment » vient au bon moment pour régler cette difficulté, par exemple : la soif est le constat passionnel qui implique qu'il convient de boire, l'âme rationnelle du sujet doit l'autoriser à boire par *assentiment* afin qu'il puisse se mouvoir dans ce but. Cela implique que l'animal ne peut contrôler ses impulsions[57].

Les comportements qui n'obéissent pas à la raison, les « passions », sont les mouvements suivants : décontraction (pour le plaisir ou la joie), contraction (pour la peine ou la douleur), désir (sympathie), aversion (crainte). Le monde des passions, dans l'Antiquité tardive, est un fourre-tout où se trouvent mélangés, pêle-mêle, cupidité, ivrognerie, imposture, peur, souci, superstition… C'est-à-dire un large spectre de la psychopathologie de la vie quotidienne, où les émotions sont certes dominantes.

Avec Avicenne les passions sont de deux types, des impulsions attractives et des impulsions répulsives :

– le désir, *(« aš šawq »)*, incite à se mouvoir vers les choses utiles et nécessaires pour la survie de l'homme et, à l'extrême, il est l'attrait pour la vérité divine. C'est une faculté d'attraction qui concerne tous les êtres composés et les portent à être, ainsi elle régit aussi la vie des végétaux, car l'assimilation des nutriments, leur accroissement et leur reproduction sont les fruits de la *šawq*, car tous trois effets de l'attraction de la matière pour la forme ;

57. Pour les stoïciens, l'impulsion est automatique chez l'animal et, en tant que telle, n'a pas à être contrôlée. En tissant sa toile, l'araignée ne suit que son instinct et n'y contrevient pas.

– la colère, *(al ġaẓab)*, qui incite à repousser ce qui est nuisible ou corrupteur. Au mieux elle aide l'homme à s'écarter du Mal, au pis elle génère le crime ou l'injustice.

Ce sont deux facultés alimentées par l'imagination qui leur donne comme point de départ les « formes », l'une est la faculté concupiscible *(al quwwat aš šaḥwānīya)*, l'autre la faculté irascible *(al quwwat al ġaẓabīya)* ; toutes deux servent la faculté appétitive *(al quwwat aš šawqīya)* qui dispose d'un organe qui lui correspond au sein de l'âme[58].

La faculté appétitive *(al quwwat aš šawqīya)*, grâce à la faculté motrice qu'elle informe, permet la réalisation de ces pulsions.

Il est important de noter que l'appétitive – par définition végétale – est de tonalité animale ; outre l'expression des « penchants élevés », elle explique, selon Avicenne, certaines manifestations propres à l'homme, comme ces phénomènes singuliers que sont l'état de confusion, celui de honte, les rires ou les pleurs. Il y a retour à Aristote. C'est que la faculté appétitive se combine, dans l'action, avec la faculté pratique de l'intelligence *(al quwwat al ʻāmila)*.

Il est nécessaire ici de faire un retour au *Traité de l'âme* d'Aristote pour saisir la difficulté. Pour Aristote, l'appétit ne semble être ni sensation ni mouvement. La psyché reçoit la « forme » de l'objet, qui est le sensible ou l'intelligible, et déclenche l'action, de ce fait, Aristote définit l'appétit comme « *un moteur mis en mouvement*[59] ». Chez les animaux qui sont capables de se mouvoir, les sensations visuelles, auditives ou olfactives objectivent l'étape de conscience du processus qui fait que l'appétit dirige l'animal supérieur à son objectif, effectivement. Il y a donc comme une assimilation du sens à l'intelligence.

L'*Éthique à Nicomaque* permet à Aristote de préciser sa pensée. Car il était un point fondamental à régler : outre l'étage du psychique, les passions, les émotions et les affections sont-elles du domaine du sensitif (cordial) ou du végétatif ? Dans le traité *De l'âme*, Aristote plaçait l'appétitive avec la faculté motrice dans la sensitive (l'animale d'Avicenne), avec des nuances quant à leur séparation. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote les impute à la végétative *(phutikon)*[60].

Les actions des hommes sont le fruit du sens (indirectement), de l'intelligence et du désir (se traduisant par approche ou fuite), instances de commandement de

58. Aristote pose que la faculté appétitive est la faculté motrice, mais dans le secteur qui est l'âme animale d'Avicenne, *Traité de l'âme* (III, 9, 432a15).

59. Aristote, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, GF Flammarion, 2007, 433 b 16-17. Richard Bodéüs y note les limites de l'analyse aristotélicienne et attribue à une formule rhétorique la notion de « *moteur mis en mouvement* », alors que l'âme ne peut se mouvoir ni être capable d'automotricité.

60. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1102a33, 1102b29.

l'âme[61]. La décision peut revenir en réalité soit à l'intelligence soit au désir. Si l'intelligence décide, c'est que le choix du moyen prime. Les moyens mis en œuvre sont « raisonnés ». Si le désir décide, la fin prime, l'intelligence est mobilisée en porte-à-faux. Une typologie comportementale résulte de cette dualité, d'autant plus que le désir est la résultante de l'histoire personnelle et notamment affective de chaque homme, part obscure. Aristote suggère que chaque individu est situé sur une échelle allant du désir intellectif à l'intelligence désidérative, selon que le désir prime plus ou moins sur l'intelligence ou vice-versa.

Némésius, commentant le point de vue d'Artistote sur le *phutikon*, conclut que cette instance est scindée en deux parties, l'une n'obéissant pas à la raison, l'autre sensible à la raison mais réparties en deux pôles organiques, celui de l'impulsion lente, le foie (la concupiscible), celui de l'impulsion violente, le cœur (l'irascible). Si les spéculations avicenniennes sont novatrices dans les domaines cognitifs, dans le domaine des émotions rien de notable ne paraît à relever.

61. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1139a18.

La pathologie mentale

La pathogénie des maladies de l'âme repose sur la notion d'*āfat*[1]. Le mixte de l'organe est affecté dans sa composition et ne peut réaliser ses fonctions d'une part, d'autre part l'agent de l'atteinte du mixte confère une spécificité aux anomalies fonctionnelles qui ont découlé de son attaque.

Les agents

Ce sont le sang *(ḫūn)*, le phlegme *(balġam)*, la bile *(ṣafrā')* et l'atrabile *(sawdā')*. Ces humeurs sont à la fois cause de bonne santé et cause de maladie.

L'humeur est « toxique » quand elle est altérée en son mixte (celui-ci sort de ses qualités primordiales), quand elle est polluée par des substances autres (putridités –*'ufūnat* – et déjections – *faẓlat*) ou quand elle est surabondante. Altérée en son mixte ou polluée l'humeur est dite « non naturelle » *(nā ṭabī'ī)*, ce qui implique que ses fonctions ne seront plus celles de ses qualités (froide ou chaude, sèche ou humide).

L'humeur apporte sa tonalité propre à la pathologie.

L'humeur démontre qu'elle peut être nocive par sa seule surabondance, elle est cause dans ce cas des pathologies de pléthore. La clinique de ces pléthores emprunte les caractéristiques de l'humeur en excès. Le sang, chaud et humide, s'il est trop abondant, provoque chaleur, pesanteur, inertie, assoupissement *(ġunūdan)*[2]. Le phlegme, froid et humide, s'il est trop abondant[3], est responsable de paralysie, de faiblesse musculaire (flaccidité, *sustī*), de lipothymies, de vertiges, de contractions, d'hypersomnie, d'amnésie, d'anesthésie, d'anorexie. La bile, chaude et sèche, si elle est surabondante, sera cause d'agitation, d'hypersensibilité sensorielle, d'insomnie, d'irritabilité. Enfin,

1. L'*āfat* est l'attaque nocive, la calamité, le malheur, d'où l'*āfat samāvī* qui regroupe les calamités du Ciel, famine, épidémies, sécheresse.

2. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie V, chapitre III ; la pléthore sanguine est aussi responsable de rires immotivés, de bâillements, de rêves de couleur rouge.

3. La pléthore phlegmatique se traduira dans les rêves par des spectacles où le blanc et l'aquatique priment : eau, pluies, neige, frimas. De même, la pléthore bilieuse générera des rêves où le jaune domine. Le sommeil de l'atrabilaire sera dominé par le ténébreux, les rêves sont fuligineux et génèrent angoisse et désespérance.

l'atrabile, froide et sèche, en cas de pléthore, sera source de tristesse, d'anxiété, de méfiance, de ressentiment, de repli sur soi *(ḫilwat)*, de compulsions *(waswās)*.

La bile et l'atrabile, et c'est une idée de Galien, peuvent gagner en agressivité quand elles sont de plus brûlées. Ce sont les bile et atrabile adustes du galénisme occidental, et sur ce sujet Robert Burton est intarissable[4].

Il existe d'autres agents, externes ceux-là, que sont les aliments (aubergine), les médicaments, les excitants (vin, cannabis), les poisons (ellébore).

Maladies de la psyché (nafs)

Pour des raisons de compréhension et de logique, nous ne reprenons pas l'ordre adopté par 'Īsmā'īl Jurjānī qui est à peu près celui d'Avicenne dans le livre III du *Canon*.

Nous allons suivre la nomenclature habituelle aux traités de neurologie moderne, c'est-à-dire : les maladies de la sensibilité, les maladies de la motricité, les pathologies autres (migraines, épilepsie…), les troubles de la vigilance et du sommeil et les troubles neuropsychologiques (dans un sens très large).

Maladies où prédominent les troubles de la sensibilité

Il est remarquable de noter que les troubles de la sensibilité, en premier liés aux accidents vasculaires cérébraux, n'aient pas donné lieu à une véritable classe de maladies dans les traités médicaux arabo-musulmans, mais aussi antérieurs.

4. Robert Burton (1576 env.-après 1630), auteur de *The Anatomy of Melancoly* (1621), traduite en français par B. Hoepffner et C. Goffaux, Paris, Corti, 2000. Robert Burton s'y révèle un grand connaisseur de la littérature médicale psychique « arabe » par le biais des traductions latines souvent très fidèles aux textes d'origine.

Le *ḫadar*[5]

C'est-à-dire l'« engourdissement », l'« endormissement » *(ḫoftan)* des membres supérieurs et inférieurs, l'insensibilité. C'est le prolégomène de l'hémiplégie *(moqaddameh-ye fālaj),* note Jurjānī qui en donne la version en persan : *bāṭel šodan-e ḥavāss*, « abolition des sens ». Le sens du toucher est soit aboli soit altéré. Les capacités de mouvement peuvent être atteintes aussi, car quand le canal qu'emprunte la faculté sensitive est clos, « il se peut » que le canal qu'emprunte la faculté motrice se close aussi. Le sujet, à cause de son affaiblissement, peut tout aussi être atteint dans sa mobilité pour cette raison-là qui est écart par rapport à un état *(ḥāl)* normal. Il est, en effet, établi que les nerfs qui sont les « instruments » de la sensibilité ne sont pas les mêmes que ceux de la motricité.

Les causes du *ḫadar* sont au nombre de sept : la consommation de produits qui épaississent et affaiblissent le pneuma psychique comme l'opium, un excès de froid qui au lieu de sortir normalement du corps s'attaque au *mezāj* des membres, la morsure d'un animal venimeux de *mezāj* froid comme un certain poisson ou le scorpion (le sens est aboli au lieu de la morsure), une humeur épaisse plutôt phlegmatique que sanguine ou atrabilaire et encore moins bilieuse, l'écrasement du membre (comme il advient à celui qui est resté assis en tailleur et qui ne peut plus se lever quand il le veut), la consommation d'un remède chaud par une personne de complexion sèche (la sécheresse s'aggrave, et c'est ainsi que se produisent les engourdissements au bout des doigts ; c'est le cas, explique l'auteur, pour ces anesthésies digitales rencontrées au cours des fièvres brûlantes, par dissolution de l'humidité fondamentale, et cela s'étend aux mains et aux jambes), la septième et dernière cause est l'affaiblissement de la faculté vitale portée par le pneuma animal (la partie du corps concernée n'est plus apte à admettre la faculté de sensibilité), cette dernière cause aboutit à la mort ou au *ġašī*, syncope, catalepsie, lipothymie.

Comme pour le cas de l'apoplexie, 'Īsmā'īl Jurjānī, rappelle la possibilité du rôle d'une pléthore sanguine dans l'affection, pour composer avec la logique des humeurs, ce sang est dit épais.

Si la matière de l'affection frappe le cerveau, c'est tout le corps qui est atteint, motricité et sensibilité confondues.

En termes de pronostic, particulièrement dans le cas où le phlegme est impliqué, le *ḫadar* débouche sur l'apoplexie *(sekteh)*, l'hémiplégie *(fālaj)*, les convulsions *(tašannoj)* ou l'épilepsie *(ṣar')*, qui suivent.

5. Le chapitre correspondant chez Avicenne est le chapitre *(faṣl)* 14 du discours *(maqāla)* 5 de la partie *(faṣl)* I du livre *(kitāb)* III du *Canon*, *Canon,* III-I-5-14. Référence chez Aëtius, VI-27 & 28 *(De apoplexia ex Galeno, ex Archigeno)*. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre III.

Maladies où prédominent les troubles de la motricité

Le *sekteh*[6]

C'est l'apoplexie.

Le sujet, brutalement, se trouve dans l'incapacité de se mouvoir et de sentir. L'explication en est que les facultés membro-motrice et sensitive, portées par le pneuma psychique, ne peuvent plus se rendre aux membres, car leur route est « barrée » ; du coup leurs capacités respectives sont abolies. Le malade est appelé un *maskūt* (paralysé par apoplexie). Tous les muscles ne sont pas touchés, ceux consacrés à la respiration sont saufs, quoique l'« accablement » *(māndegī)* puisse dominer la force de la nature et donner lieu finalement à la dyspnée. Le teint du sujet est grisâtre ou tend vers le noir, ou peut être rouge.

Deux causes sont à l'origine de cette obstruction brutale à la diffusion des deux facultés, une surcharge dans le cerveau d'humeurs denses venues de l'intérieur ou la fermeture par écrasement des canaux ou des cavités du cerveau par un phénomène extérieur.

L'obstruction par des humeurs est de deux sortes, l'une liée à la formation d'un abcès au cerveau, l'autre par accumulation de matières excessivement denses dans les cavités et les canaux du cerveau.

La compression (cause externe) est due soit à une plaie à la tête qui, par complication, aboutit à une fermeture des circuits du pneuma, soit à un excès de froid qui frappe le cerveau du sujet.

La question qui se pose est de savoir s'il existe une prédisposition à l'apoplexie par une dyscrasie *(sū' al mizāj)*, spécifique, qui pourrait favoriser l'apparition d'une apoplexie. 'Īsmā'īl Jurjānī se réfère à Ībn Sīnā qui estime que si l'apoplexie est une maladie brutale, on peut supposer qu'il peut s'agir du fruit de l'évolution insensible d'une dyscrasie, comme pour la maladie des spasmes *(tašannoj)*. En effet, il est admis que le *tašannoj* sec est l'aboutissement de la dessiccation progressive, à des limites extrêmes, du *mezāj* du cerveau ; car la dyscrasie sèche s'est aggravée à bas bruit pour éclater spectaculairement par des convulsions. C'est donc, de même qu'il en serait pour le *sekteh*, le *mezāj* du cerveau du futur malade qui serait morbide, il était dans ce cas trop froid. Progressivement, le cerveau se refroidit pour aboutir au stade où les membres perdent (par degrés) leur sensibilité et leur capacité

6. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon,* III-I-5-6. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie III, chapitre IV.

à se mouvoir et deviennent de plus en plus froids[7]. Et, enfin, brutalement, le tableau de l'apoplexie s'installe.

Si la cause préférée de l'auteur est le froid, il note néanmoins combien le sang (chaud et humide) peut être concerné : de très nombreuses apoplexies se révèlent liées à une « domination » du sang sur tout le corps, les vaisseaux, grands et petits en sont pleins, comme les cavités du cerveau. La force vitale, animale, afflue au cerveau avec le sang venu du cœur qu'elle quitte, cette force toute-puissante contribue à amenuiser en retour la force psychique que le cerveau répand dans le corps. Du coup, le mouvement des artères diminue, la respiration faiblit, les membres refroidissent, c'est l'apoplexie, dans sa forme « suffocation » *(eḫtenāq)*. La saignée est alors hautement conseillée[8].

Le malade récupère si la cause est de faible intensité, sinon le *maskūt* voit sa maladie s'aggraver en *fālaj*, hémiplégie, qui suit, ou en *laqveh* (paralysie faciale), ou les deux.

Oribase[9] avait noté cette anomalie dans l'abord théorique de l'apoplexie par ses prédécesseurs. Au chapitre « Paralysie » le médecin de l'empereur Julien dit l'Apostat écrit : « C'est ce que les Anciens appellent l'apoplexie, Hippocrate a dit, en effet, quelque part : "la jambe du malade fut frappée d'apoplexie au lieu de frappée de paralysie" ». Oribase oppose donc la paralysie par la section des nerfs (incurable) à la paralysie due au « mauvais tempérament » (qui est celui notamment du coronarien) et curable, l'apoplexie d'Hippocrate. La médecine moderne a répondu à cette énigme non résolue chez ʿĪsmā'īl Jurjānī qui, comme Avicenne, décrit séparément apoplexie et hémiplégie, entités aux liens obscurs.

Le *fālaj*[10]

C'est l'incapacité d'une moitié du corps à se mouvoir. Le terme persan cité est *sostī* (flaccidité), encore *sost gaštan* (devenir flasque). ʿĪsmā'īl Jurjānī cite le terme large arabe, « *esterḫā'* ». Les nerfs, les tendons et les muscles sont atteints, il y a abolition de la sensibilité et de la motricité.

L'hémiplégie touche l'hémicorps et l'œil, cela prouve que la matière touche l'hémisphère cérébral et ne se répand pas dans l'autre hémisphère, il en serait différemment si c'était l'hémi-moelle (car la moelle est censée se subdiviser de

7. Cette description n'est pas sans intérêt, car elle expose plus ou moins le mode de survenue d'un accident vasculaire ischémique par thrombose, classiquement progressive à la différence de l'accident ischémique embolique qui est de survenue rapide.

8. Jurjānī fait observer judicieusement qu'il y a risque à trop saigner les sujets sanguins, en règle générale, ces saignées excessives sont inquiétantes quand le patient s'assoupit au cours de l'une d'entre elles ; le risque, note-t-il, est précisément dans ce cas l'apparition d'un *sekteh* ou d'un *fālaj*.

9. Oribase, *Œuvres*, trad. Bussemaker et Daremberg (Ch.), tome IV, p. 639.

10. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-5-9. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre V.

la même manière que le cerveau, en partie gauche et partie droite). Le nerf qui convoie la sensibilité au visage est un nerf qui provient de la moelle cervicale, aussi, s'il y a anesthésie de la face, cela indique que la moelle est touchée.

L'hémiplégie survient brutalement, dans de nombreux cas à cause d'une forte colère, d'une grande peur, d'une forte tristesse, d'un plaisir *(laḏḏat)* intense, ou d'un mouvement involontaire trop brutal, du froid de l'hiver aussi[11]. Ce sont des humidités ou des excreta *(faẓlat-hā)* du cerveau dont l'apparition est peu claire –, mais nécessaire aux besoins de la cause – qui sont les responsables matériels de l'affection.

La paralysie en règle générale peut toucher l'hémicorps, un membre ou seulement le sexe, sans que les autres membres soient touchés.

Les facultés du sens et du mouvement qui doivent parvenir aux membres ne leur parviennent plus ou leur parviennent mal. Le *mezāj* des muscles, des nerfs et des tendons est la plupart du temps affecté.

Le pneuma psychique, porteur des facultés de sensibilité et de motricité, ne peut parvenir aux muscles en raison d'un obstacle à l'écoulement du pneuma dans les nerfs, mais il se peut aussi que ce pneuma qualifié soit « corrompu » *(tabāh šodeh)* et ne puisse plus faire « obéir » les parties du corps à ses commandements. Les altérations du mixte sont dues en grande part au froid, et le pneuma voit sa substance se densifier par le froid. Le *fālaj* est considéré comme essentiellement dû à un *mezāj* froid simple[12]. En effet, la cause ici la plus fréquente de transformation du mixte est le froid ou l'humide, et il est rare que la sécheresse ou la chaleur du mixte soient causes de *fālaj.*

L'humidité est dangereuse car elle facilite l'attaque par le froid. Elle rend plus dense et opaque *(tīreh)* le pneuma et, de surcroît, elle imprègne de son humidité les nerfs, ce qui contribue à enrayer le bon écoulement du pneuma.

Il existe encore, en dernier lieu, des causes mécaniques purement locales à la paralysie et l'exposé de l'auteur s'éloigne visiblement de la notion d'hémiplégie ; ce sont les obstacles par garrotage des nerfs qui, de ce fait, ne peuvent plus assurer la diffusion de la faculté de sentir par le pneuma, ce sont aussi les barrages au flux du pneuma dus à des humidités glutineuses et denses qui s'amassent dans les conduits nerveux, les abcès, qui en se formant dans un membre, par la matière qu'ils sécrètent, obstruent les nerfs, les plaies qui touchent les nerfs[13], le déplacement de vertèbres au cou ou au dos (en glissant sur le côté, le nerf issu de la

11. Cette remarque est très juste, on pense aux accidents vasculaires ischémiques consécutifs à un infarctus du myocarde dans le contexte à risque connu (« monter une côte contre le vent et en plein froid ») ou au sortir d'un logis chaud dans un froid glacial. Pour ʿĪsmā'īl Jurjānī, qui exerce au Ḫwārazm, l'existence de ce risque a du être très réelle.

12. ʿĪsmā'īl Jurjānī estime détenir un argument de poids pour énoncer que la chaleur n'est pas cause de paralysie : dans les fièvres intenses du tuberculeux, la fièvre hectique *(deqq)*, le malade ne perd ni sensation ni motricité.

13. Si le nerf est touché dans le sens de la longueur, le pneuma peut encore circuler, sens et motricité ne sont pas atteints, ce qui n'est pas le cas si la plaie a lésé le nerf dans la largeur.

colonne vertébrale est comprimé et ne peut permettre au pneuma de s'écouler et de transmettre la faculté motrice).

L'amaigrissement du membre atteint, son rétrécissement et le changement de sa couleur sont de mauvais signes pronostiques.

Le *laqveh*[14]

C'est la paralysie faciale[15]. Cette affection, observe Jurjānī, se traduit par une atteinte des muscles de la face, des yeux, du front, des sourcils et des lèvres, de telle manière que la figure du malade paraît « tordue » *(gūj)*. Les signes cliniques du *laqveh* sont : la salive s'écoule de la bouche, des « difficultés à penser », le malade est incapable de souffler correctement ni de jeter sa salive, l'eau et le souffle sont projetés de travers.

Il existe deux formes : la forme spastique *(tašannojī)* et la forme paralysante *(esterẖā'ī)*. La première étant nettement plus fréquente que la seconde, selon Jurjānī.

La forme spastique est due à des humeurs *(roṭūbat)* denses qui emplissent les muscles qui meuvent les différentes parties de la face. Les humeurs étirent les muscles en largeur mais les rapetissent en longueur, les muscles sont contractés et le visage perd son aspect naturel. La peau et les muscles deviennent tendus et les rides s'estompent. Les maux de tête *(ṣodā')* sont fréquents. En présence de spasmes, la sensibilité et la force des muscles sont préservées.

La forme paralysante est due au fait que les muscles et les nerfs sont imbibés d'humidités fluides qui s'écoulent du cerveau et en deviennent flasques. Du coup, les mouvements qui mobilisent les parties du visage sont « mous ». Les muscles et les nerfs tentent leurs actions, mais les différentes parties du visage restent flasques. L'hémiface atteinte est entraînée par la face saine, d'où une torsion de la face. En cas d'*esterẖā'* (paralysie), la sensibilité est atteinte, elle est « *émoussée* ». Les muscles de la face sont flasques, les paupières tombent et le voile du palais *(qešā'-ye kām)* pend (paralysie du voile du palais) – ce que le médecin constate au fond de la gorge « *en plaquant la langue avec le doigt* » –, le malade ne peut retenir sa salive. L'auteur se réfère à Rāzī pour signaler les liens de l'affection avec l'apoplexie *(sekteh)* et avec l'hémiplégie[16]. L'apoplexie peut survenir dans les quarante jours et elle est alors mortelle.

---

14. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon,* III-I-5-12. C'est le « *spasme cynique* » (Aëtius, VI-30, *De spasmo cynico*). *Ḏaẖīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre II.

15. En fait, comme en persan moderne et comme ici, le *laqveh* désigne à la fois un tic facial et la paralysie de la face.

16. Le grand âge et certains tempéraments (eunuques) sont causes de paralysie faciale et Jurjānī cite les propos de Rāzī quant au risque de déclencher un *laqveh* chez ceux qui y sont prédisposés :

L'*āḫḏeh*[17]

Appelée *qāṭāhūṣ* par 'Alī Ībn al 'Abbās *(catochus)*, c'est, semble-t-il, la catalepsie[18], considérée comme une forme de « léthargie » et, d'ailleurs, le traitement préconisé est le même que pour cette dernière affection. Les troubles de la conscience ne semblent pas au premier plan. L'auteur donne pour catalepsie les termes arabes qui sont *šaḫūṣ* et *jamūd* (ce dernier terme évoquant la notion de raideur est traduit au moyen du verbe persan *fesordan*, dans son acception ancienne, c'est-à-dire « congeler »). Le tableau s'apparente un peu à la notion d'obnubilation qu'il devait recouvrir de fait. Le malade s'il est éveillé reste les yeux ouverts. C'est une affection qui survient brutalement *(nāgāh)*. D'un seul coup, le sujet se trouve dans l'incapacité de se mouvoir et de sentir, qu'il soit couché, assis ou debout, il est « comme pétrifié »[19].

C'est une maladie attribuée à une manière sèche et froide (l'auteur ne parle pas d'atrabile, ce qui se conçoit, car cela n'irait pas de pair avec sa parenté avec la « léthargie »). Le lieu affecté est l'« *ultime partie du cerveau* », mais « *comme toutes fonctions du cerveau sont reliées entre elles* », les sens et les mouvements sont abolis. Le *sarsām-e sodā'ī*, qui sera vu plus loin, est lui aussi assimilé au *catochus*.

Le *ra'šeh*[20]

Ce sont les tremblements, la forme persane donnée est : *larzīdan-e āndām-hā* (tremblement des membres). C'est essentiellement la maladie des vieillards (pīrān) constate Jurjānī et, dans ce cas, elle est sans remède.

La maladie touche les membres qui sont les « outils » de la motricité de telle façon que quand on veut bouger la main et réaliser une tâche il se produit un « *mélange* » de mouvements, volontaires et involontaires *(bī-eḫtiyār)* et les visées du mouvement en sont obérées. Et quand le sujet veut s'arrêter, le mouvement involontaire se mêle à l'immobilité volontaire.

Les causes du *ra'šeh* sont de trois ordres : la faiblesse de la faculté motrice, la défaillance de l'outil moteur et la faiblesse des deux.

« J'ai vu deux hommes à qui l'on avait posé des ventouses après avoir mangé des œufs, il leur est survenu le jour même un laqveh, l'un était affligé par la vieillesse, l'autre était jeune mais doté d'un mezāj d'eunuque (ḫādim) ».

17. Cette affection n'est présente chez Jurjānī que dans le *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie I, chapitre VII. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre IV.

18. La catalepsie est en soi un symptôme qui reste imprécis, c'est, tantôt, la suspension de l'activité motrice volontaire avec fixation des membres dans des attitudes théâtrales (états d'hypnose, hystérie, schizophrénie), tantôt une inhibition motrice généralisée émotive avec hypotonie, d'où chute, et aphonie et sans troubles de conscience (c'est le cas du joueur de tarot qui laisse tomber ses cartes au moment de demander le grand chelem).

19. Cela suggère la catatonie.

20. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon,* III-I-5-13. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre V.

Les tremblements dus à la faiblesse de la faculté motrice sont eux-mêmes de deux types, un premier qui touche les malades en convalescence ou ceux qui pratiquent de manière excessive les copulations (particulièrement en ayant l'estomac alourdi de victuailles), le second type est du registre de l'émotion : la crainte du prince *(heybat-e pādešāhī)*, la perspective d'une circonstance dramatique, le fait de regarder en bas quand on est sur un lieu élevé, marcher sur le haut d'un mur, une grande joie, une forte colère, tout cela fait battre le cœur *(del-e mardom be-ṭapad)* et secoue les membres.

Les tremblements dus à la faiblesse des outils de la faculté motrice sont de trois types. Le premier découle du fait que les nerfs sont devenus mous, le sujet n'est pas paralytique *(maflūj)*, mais il n'est pas non plus en bonne santé, c'est ce qui arrive à ceux qui s'adonnent aux ivresses fréquentes. Le deuxième type est dû à une pléthore consécutive à l'incapacité de digérer les aliments, d'où la production de matières glutineuses et denses qui constituent des embrassements dans les nerfs par lesquels le pneuma a grande difficulté à se frayer un chemin. Le troisième type est l'excès de sécheresse qui enraie la transmission dans l'intérieur des nerfs des ordres *(farmān)* du mouvement.

Les tremblements dus à la faiblesse de la faculté motrice et aussi à celle des outils moteurs regroupent les causes comme le froid excessif, une morsure venimeuse, les plaies, les blessures, les brûlures. À ce dernier registre figurent les humeurs trop froides ou trop humides qui se forment dans les nerfs ou dans le pneuma (ils sont causes de tremblements de la main et de la tête).

Il n'est pas fait de distinction entre tremblement de repos et tremblement d'attitude, mais des formes cliniques sont décrites selon que ce sont les mains, la tête ou les membres qui sont touchés. Le *ra'šeh* touche les mains pour trois raisons : parce que la nature protège la tête de la matière du tremblement et la dirige vers le bas au lieu le plus proche, parce que la nature – par la volonté de Dieu – protège la moelle, elle en écarte la matière morbide et en empêche la diffusion à tout le corps (en l'envoyant en périphérie au bout des ramifications nerveuses qui poussent de la moelle), enfin, parce que le mouvement concerne plus les membres supérieurs que les membres inférieurs, lesquels sont semblables à la pierre et conçus pour n'être que des « *portefaix* » *(bār-keš)*. Si la faculté motrice est la plus forte quant à ces trois points, il n'y aura pas de tremblements. Enfin, Jurjānī rappelle l'affirmation de Rāzī que « *quand l'épileptique se met à trembler c'est signe qu'il existe une abcédation au cerveau* ».

Maladies autres, méningo-encéphalites, épilepsie et céphalées

En ouvrant le chapitre de la *qarānīṭis*, *(phrénitis)*, Jurjānī fait un rappel général de ce qu'est un *sarsām*, c'est une « inflammation », un abcès *(āmās)* des enveloppes du cerveau ou du cerveau. Le cerveau, explique l'auteur, est « mou, gras et gélatineux », comme tel il est particulièrement prédisposé à accueillir les « inflammations ». Et Jurjānī donne l'origine du terme : « *Sarsām est un terme persan tout comme l'est birsām qui est l'équivalent pour la poitrine, et sām veut dire āmās ; ainsi il est une inflammation de la poitrine et de muscles qui lui sont attachés et il est une inflammation de la tête, le sarsām.* »

Le *sarsām-e garm*[21]

Ce terme recouvre indifféremment nos modernes encéphalites, méningo-encéphalites et méningites, plus particulièrement celles d'origine bactérienne.

Le syndrome est scindé en deux entités cliniques, la forme bilieuse pure (la *qarānīṭis*, *phrénitis*) et la forme bilioso-sanguine.

Les symptômes en sont : forte fièvre, maux de tête, insomnie, délire *(haḏiyān)* verbal, confusion mentale, convulsions *(tašannogī)*, sécheresse de la bouche, langue amère et épaisse.

La forme *qarānīṭis* est un *sarsām-e tīz*, c'est-à-dire une inflammation virulente ; elle est due à la bile, voire à une atrabile produite par une « *bile brûlée* ». Cette humeur virulente (tīz) se fraie un passage au travers des méninges et crée en leur sein des dommages. C'est la bile brûlée qui donnera le caractère furieux, « fou », de cette affection[22].

Si l'inflammation touche le cerveau par l'avant, les sens sont les plus atteints, la vue du malade est perturbée, il voit des mouches et ses yeux sont grands ouverts. Si l'inflammation touche le cerveau médian, le signe le plus évident en est l'abolition de l'intelligence. Il n'est pas inintéressant de noter que l'auteur place là les troubles de la continence urinaire, parce que le malade n'est plus capable de contrôle volontaire de ses mictions ; il y a comme atteinte organique de la volonté. Enfin, l'attaque du cerveau terminal donne l'amnésie.

21. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-3-1 à 3. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie I, chapitre I.

22. Ce que l'auteur résume par une sentence : « *Divānegī va āšoftegi va deltangī va tīregī-ye češm va hameh ʿalāmat-hā-ye keh āz safrā'-e sūḫteh tolid konad ẓāher bāšad.*

Le *qarānīṭis* génère avant tout, par atteinte du cerveau, de l'agitation, des paroles sans sens, une « anarchie de la raison » *(šūrīdan-e ʿaql)* ou dans les *Ḫufī-ye ʿalā'ī*, une raison en « pot-pourri » *(eḫtalāṭ-e ʿaql)*. Jurjānī ajoute que *qarānīṭis (phrénitis)*, précisément, veut dire en grec : « *paroles sans raison* ».

Les signes prémonitoires d'une *phrénitis* sont l'apparition de petits troubles de mémoire (des oublis), une morosité inopinée et inhabituelle, un sommeil agité, des rêves décérébrés, la teinte du visage qui tourne au jaune, la crainte de la lumière.

Puis la *phrénitis* commence par une douleur à la nuque[23]. Très vite le tableau s'installe : forte fièvre qui s'accuse à midi, le malade tient des propos décérébrés (preuve que l'abcès s'est installé dans le cerveau), mais il peut être silencieux, car il existe des formes avec « *abattement moral* » *(deltangī)*. Il y a parfois dysarthrie[24], la langue du malade est embarrassée pour parler, il se mord d'ailleurs souvent la langue. Son sommeil est perturbé. Il redoute la lumière. Le rythme respiratoire est désordonné et laborieux. Il rit et pleure sans raison parfois, il fait preuve parfois d'une allégresse qui n'a pas de motifs. L'agitation peut être sévère, le malade est « frénétique », il « sautille » sans repos, fait des mouvements en tous sens, il cherche à s'échapper, il lance ses mains sur les murs pour y attraper des mouches qui n'y sont pas.

Les signes de gravité sont : une grande douleur à la tête, des convulsions, des mouvements qui sont perturbés comme par une sorte de paralysie ; il vient au malade des expectorations couleur de rouille. Le patient meurt d'un coup quand toute sa force s'est évanouie, asphyxié souvent comme par un croup. La *phrénitis* est fatale aux vieillards qui n'ont pas la force nécessaire pour la surmonter.

Deux formes de *sarsām-e garm* sont à noter : les « faux » *sarsām* qui sont en fait des atteintes du cardia, de l'utérus ou de la vessie, qui par leurs connexions privilégiées *(šerkat)* avec le cerveau y créent une forme de *phrénitis*. L'autre forme est le *sarsām-e tīz* sans fièvre, où les méninges ne seraient pas enflammées.

Le *sarsām-e ḫūnī*[25]

Ce terme est l'équivalent du grec « falġamūnī », précise Jurjānī, c'est-à-dire le phlegmon. Les signes cliniques ont la tonalité de ce qui est sanguin : langue rouge et épaisse, vaisseaux turgescents, forte fièvre, sommeil perturbé, tête lourde ou douleur violente de grande intensité qui atteint la tête comme si on la fendait ; le pouls est rapide et fort. Ce tableau peut s'accompagner de dysarthrie *(« bégaiements »)* et de photophobie *(« le malade fuit la lumière »)*. Le malade a tendance

23. Signe classique de l'irritation méningée, comme la photophobie.

24. C'est le sens à donner à « *āvāz gosasteh šavad* », la voix se disloque.

25. Les chapitres correspondants chez Avicenne sont : *Canon,* III-I-3-1 à 3. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie I, chapitre II.

à tomber sur le dos et par « connexion » d'organes, il se produit des vomissements[26]. Le *kozāz* (contraction des muscles, tétanos) est une complication de cette affection. Souvent les sutures s'écartent par la force de l'abcédation et la méninge au contact du cerveau se déchire.

La cause en est du sang qui s'est corrompu et s'est putréfié, constituant un abcès dans la substance du cerveau.

Le *ṣodā'*[27]

Il s'agit des céphalées dont l'hémicrânie. Elle se distingue en différents types, la forme froide – à rattacher au *sarsām-e sard* ou *līthargos* – et la forme chaude – à rattacher au *sarsām-e garm*.

Jurjānī expose les différentes catégories de migraines selon les complexions des individus de manière que les migraines en deviennent comme « chosifiées » ; elles se trouvent, ainsi, presque comme les individus ou comme tout corps, pourvues de tempéraments, d'un mixte.

On devine un portrait du migraineux du XIIe siècle en Iran, assez proche de son descendant actuel, malade chronique qui désespère et même finit par irriter son médecin.

C'est une multitude de maux de tête que fait défiler la partie V du passage consacré aux maladies du cerveau dans le *Trésor du Schah du Ḫwārazm*. On a affaire à un mode protéiforme de maux de tête chauds sans matière, chauds et bilieux, chauds et sanguins, froids et sans matière, froids et phlegmatiques, atrabilaires, dus à des « *vents denses* », secs, ou de causes autres que l'atteinte première des qualités du mixte cérébral : faiblesse du cardia, hypersensibilité cérébrale[28], l'après sommeil, l'après l'accouplement *(jamā')*[29], les parfums et vapeurs de l'extérieur, les vents froids et les vents chauds de l'extérieur, les plaies et blessures à la tête, la veisalgie *(ṣodā'-ye ḫomārī)*[30], les fièvres, et

26. On pense aux classiques vomissements en fusée de l'hypertension intracrânienne.

27. Les chapitres correspondants chez Avicenne sont : *Canon,* III-I-2-1 à 28. Oribase, *Euporistes* IV-1 et 2. Aëtius, VI-42 à 47. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie V, chapitres I à XXI.

28. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie V, chapitre X, à propos du *ṣodā'* qui se produit à cause de la force du cerveau et des sens, percevant avec trop d'acuité les sons et les odeurs, le sujet en devient souffrant *(ranjūr)*, les autres opérations cérébrales sont préservées.

29. Les raisons (il y en a deux) en sont simples : sécheresse consécutive aux excès et production de vapeur à partir d'humeurs corrompues ; vapeurs qui montent au cerveau et y créent de l'agitation, le *jamā'* est un « *mélange* » de mouvements psychiques *(nafsānī)* et somatiques *(badanī)*.

30. Le *ḫomār* ou veisalgie (la « gueule de bois ») du lendemain d'ivresse aiguë est ici décrit avec sommeil agité et convulsions qui accompagnent les forts maux de tête. Le chapitre consacré à cette étiologie est un des plus longs de cette cinquième partie du discours I. On suppose que l'exercice de médecin de cour impose à 'Īsmā'īl Jurjānī d'être circonstancié sur cette question. Plus de douze

certaines formes, l'hémicrânie *(šaqīqeh)*[31], la migraine indienne, la migraine pulsatile *(ṣodā'-ye ẓarbānī)*. Parmi ces dernières formes cliniques, la migraine décrite par les Indiens *(henduvān)* est curieuse, elle est due à une chaleur qui se crée dans la boîte crânienne, à partir, semble-t-il, d'une « matière » : il se produit comme des mouvements dans le cerveau, la douleur est vive, ce qui lui est caractéristique ce sont les acouphènes *(ṭanīn)* et les cacosmies permanentes qui assaillent le malade[32].

La douleur des maux de tête est tantôt du type pesanteur (qui peut s'étendre à tout le corps dans la forme sanguine), pulsatile, elle se déplace, peut se localiser en arrière de l'œil. L'insomnie est présente dans les cas où l'atrabile ou la bile dominent et l'hypersomnie quand la matière en cause est le sang ou le phlegme.

Au-delà, le discours de Jurjānī nous donne à voir une galerie de portraits de migraineux. Le migraineux chaud sans matière se complait trop dans les discussions, à trop écouter et à trop parler, à trop lire à haute voix aussi, il aime trop le soleil, rester auprès du feu, séjourner dans les vapeurs chaudes du *ḥammām*, il est sujet à la colère. Son opposé, le migraineux froid sans matière se caractérise par les rêveries indignes et vaines qu'il a en dormant. Le migraineux phlegmatique est repérable par sa paresse et sa lenteur au travail, ses troubles du sommeil, son sommeil lourd exempt de « *pollutions du désir* », alors qu'au contraire il est prolifique en salive, morve ou larmoiements. Le migraineux atrabilaire se caractérise par ses pensées perturbées *(tābeh)*, ses ruminations *(waswās)*, sa complexion saute aux yeux, ses conduites le définissent au médecin qui porte son diagnostic sur « *son passé qui témoigne* »… Le migraineux bilieux est irritable et s'ennuie (*ẓojrī*, morose, anxieux). Quant au migraineux sanguin, s'il ne présente pas de défaut du caractère, sa santé corporelle, en revanche, est menacée, on le sent miné par le diabète (goût de sucre dans la bouche, boutons et pustules lui viennent facilement à la peau), ses vaisseaux sont apparents, il est sujet aux saignements du nez[33], des gencives ou du fondement, il va mal (il respire par la bouche).

---

recettes sont proposées à de tels patients (parmi elles, une qui s'attacherait plus au traitement du delirium tremens, prescription comportant du vin dilué). Avicenne, déjà, s'était étendu sur ce sujet.

31. L'hémicrânie, *šaqīqeh*, est très brièvement décrite, comme un mal de tête touchant plutôt les muscles, elle procède par crises *(nobat)*, elle tend à durer, elle est due à la bile ou au sang. Le chapitre correspondant, sur l'hémicrânie, chez Avicenne est : *Canon,* III-I-2-29. Oribase, *Euporistes* IV-3. Aëtius, VI-49 *(De hemicrania ex Galeno)*.

32. Les cacosmies ou sensations de mauvaises odeurs évoquent ici plutôt des cacosmies objectives (sinusites d'origine dentaire ou tumeurs cérébrales) que des cacosmies subjectives (atteinte du lobe temporal et causes psychogènes).

33. Des signes évoquant plus ou moins dans un contexte de mal de tête l'hypertension artérielle sont décrits à la rubrique de la « *migraine due aux vents denses* », ce sont les bourdonnements d'oreilles *(ṭanīn)*, les phosphènes que l'auteur signale être des prodromes du vertige *(dawwār)*.

Le *ṣar'*[34]

C'est l'épilepsie, et l'épileptique est dénommé sous le terme arabe *(maṣrū')*.
C'est une affection qui rend désordonnées et incomplètes les opérations des outils de la motricité et de la sensibilité, et les membres ne peuvent se maintenir dans leur position naturelle.

La crise et son déroulement sont peu exposés. Des formes sont décrites, comme les secousses par vagues *(moj moj kardan)* qui signent l'intervention des « *causes secouantes* » que sont certaines humeurs ou des attaques de chaleurs bouillantes qui font comme s'évaporer les facultés sensitive et motrice.

Le malade se caractérise aussi par l'écume qui sourd de sa bouche[35], cela est dû à la convulsion *(tašannoj)* comme les modifications du rythme respiratoire sont imputées à l'agitation anxieuse *(eẓṭerāb)*.

Les signes sont soit communs à toutes les catégories d'épilepsies, soit des signes de formes cliniques principales. Les signes communs sont : la langue qui est jaune et les vaisseaux sous-linguaux verts, le cœur du sujet qui se serre et le « levain de la colère » qui monte en lui et la tête qui devient lourde, la langue qui s'alourdit quand la crise approche, des rêves abracadabrants, des troubles de la mémoire *(farāmūškārī)*, l'irritation ou la crainte de toute chose ou de tout bruit, des pensées de mauvais aloi comme dans la mélancolie, l'oppression cardiaque, l'agressivité et l'impatience, se mettre en colère sans raison ou être pris de forte colère sous l'effet des liqueurs.

Les signes spécifiques sont, pour l'épilepsie qui est propre au cerveau : tête lourde, sens émoussés, raison *('aql) « incomplète »* (défaillante). Pour l'épilepsie qui est due à l'estomac, on relève les signes suivants : nausées, vomissements, spasme du cardia, mal de tête, le fait que, pendant la crise, les mains, les pieds et tous les membres tremblent, le malade qui pousse un grand cri et souille ses habits d'urine, d'excréments, de sperme *(manī)* et de semence *(maẓī*[36]*)*. Pour celle qui est due à des matières (phlegme, bile ou vapeurs), les signes que l'on relève sont ceux qui sont liés aux « qualités » des matières en cause.

Il existe des formes selon l'âge : l'épilepsie de l'enfant a pour origine la trop grande abondance des humidités du corps de celui-ci. Il faut donc veiller à ce que ces humidités diminuent avant la puberté afin qu'alors les crises ne se produisent

34. Aëtius, VI-14 à 21 (*De epilepsia vel morbo comitiali, ex Galeno, ex Posidonio*). *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie I, chapitre I. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie III, chapitre III.

35. Jurjānī établit un diagnostic différentiel avec l'écume *(kafk)* qui vient aux apoplectiques, dans ce cas cette salivation est attribuée à la difficulté de respirer et au fait que les voies qu'emprunte l'air sont comprimées.

36. Pour le terme « *maẓī* » J.-J. Desmaisons, dans son dictionnaire persan-français donne cette définition : « *prompt écoulement du sperme au contact seul avec une femme* », c'est l'équivalent du « *qaẓī* » qui advient aux femmes dans la situation correspondante.

plus[37]. Il y a une forme d'épilepsie de l'adolescence qui apparaît aux approches de la puberté ou après sa survenue, la cause en est la chaleur fondamentale. L'épilepsie peut toucher les personnes après 25 ans, cela est plus grave, car la maladie sera difficile à faire disparaître d'autant que le *mezāj* du cerveau est défaillant (l'auteur pense aux dyscrasies du cerveau que nous avons déjà vues). Dans cette dernière situation le médecin ne peut qu'espérer, par les remèdes, espacer les crises et les rendre plus douces. Enfin, il existe une épilepsie du vieillard, elle est rarement due à une obstruction.

Le pronostic de l'épilepsie est sombre, quand les crises sont trop fréquentes, trop sévères, trop longues, « *l'épilepsie tue* », résume Jurjānī. Le cerveau s'affaiblit, s'abîme, devient « gâté » *(zabūn)*, il est incapable de « s'insurger » contre les matières nocives qui vont à lui et ne peut les rejeter.

Les liens avec le paludisme ou fièvre quarte *(tab-e rob')* sont considérés de manière optimiste : les épileptiques qui souffrent dans le même temps que leur crise d'une longue fièvre, particulièrement de la fièvre quarte, peuvent espérer être délivrés de la matière nocive que la chaleur de la fièvre consume. L'impaludé est libéré de son épilepsie de cette manière, mais elle peut laisser place à une hémiplégie. Ainsi le *maṣrū'* devient *maflūj*. Il peut y avoir un grand frisson au début de ces fièvres, et le malade tremble d'un tremblement appelé en arabe : « *nāqiẓ* » (qui brise), il se produit une reprise de chaleur accompagnée de suées, à ce moment-là, la matière de l'épilepsie « grâce à ce frisson » est soumise à une liquéfaction, elle est « arrachée à son site » et se dissout dans les sueurs, dans ce cas les crises d'épilepsie deviendront moindres jusqu'à disparaître. L'auteur précise que c'est une façon aussi d'être soulagé de l'apoplexie *(sekteh)*[38].

La cause de l'épilepsie est l'obstruction opposée au passage du pneuma psychique, dans les conduits internes du cerveau antérieur, par des agglutinats d'humeurs froides (d'où l'arrêt des fonctions cérébrales et de la conscience, véhiculées par ce pneuma)[39]. L'argument qui permet d'avancer que le lieu affecté est la partie antérieure du cerveau est que les désordres touchent d'abord la vision, l'ouïe et la motricité des yeux et du visage ; ce n'est qu'après que les autres parties du corps sont atteintes ainsi que la respiration. C'est « *par contiguïté et par connexions* » que l'atteinte de la partie antérieure du cerveau, son secteur sensitif *(maḥṣūṣ)*, se propage à toutes les opérations de l'esprit et à toutes celles du corps (ici Jurjānī oppose *nafs* à *badan*).

---

37. L'enfant épileptique en bas âge doit faire l'objet de précautions particulières, il faut éviter de l'inquiéter par le son de voix trop fortes ou par le son du tambour *(ṭabal)* et des clochettes *(jalājel)*. On doit tenir l'enfant dans un lieu frais et aéré.

38. L'auteur, dans le même passage, évoque Rufus d'Éphèse (Rūfus) qui déclare que chaque fois que la lèpre *(barṣ)* vient à la tête ou au front d'une épileptique, cela est signe de dissolution de la matière de l'épilepsie.

39. 'Īsmā'īl Jurjānī s'en remet à l'autorité d'Hippocrate pour préciser que celui-ci avait noté que si l'on analysait le cerveau des moutons épileptiques on y découvrait une humeur aqueuse *(roṭūbat)*, corrompue et putride.

L'obstruction produit la convulsion *(tašannoj)* ; si l'obstruction est totale, il y a abolition complète du mouvement et de la motricité, c'est la crise d'épilepsie. Mais l'épilepsie peut être causée, comme les convulsions, par une pléthore, la sécheresse ou la « *révolte du cerveau* » *(beham bār āmadan)*.

Cette « *révolte du cerveau* » est assimilée à celle de l'estomac qui, en présence d'un aliment indigeste, se contracte pour l'éjecter. Le cerveau procède de même avec une matière « *inacceptable* » qui lui parvient. Ainsi, quand quelque chose d'inapproprié parvient au cerveau, celui-ci se contracte violemment et c'est pourquoi il se produit des mouvements anarchiques dans les nerfs qui vont aux yeux, au visage et ailleurs. C'est le cas avec le venin de scorpion, le venin remonte par les nerfs au cerveau, le cerveau « *cherche à y échapper* » et se contracte pour réduire les effets, d'où la crise d'épilepsie. Il en est de même avec l'éternuement *('aṭseh)*, lequel est une « *petite épilepsie* », il y a acte d'expulsion ; le *ṣar'*, lui, est un « *grand éternuement* ».

La sécheresse, comme cause, explique les formes où les convulsions s'installent petit à petit. La sécheresse atteint un tel point que le cerveau qui, jusque-là a résisté, déclenche une convulsion. Cela amène 'Īsmā'īl Jurjānī à évoquer Ībn Sīnā qui estime que l'épilepsie ne peut se produire sans qu'il y ait présence de matière, car il n'est de qualité (sécheresse, froid, chaud, humide) sans matière. Ībn Sīnā rejette l'opinion contraire, car il considère que l'épilepsie peut être aussi le fruit d'une dyscrasie *(sū' al mizāj)* du lieu affecté et les dyscrasies ne surviennent pas brutalement ni ne disparaissent d'un coup. Cela explique aussi le fait que les épilepsies récidivent, car les dyscrasies sont permanentes.

Les épilepsies qui surviennent brutalement sont donc autres que dyscrasiques, ce sont en priorité les épilepsies qui sont produites par une matière venue au cerveau d'un autre organe ou membre, comme l'estomac, la rate ou encore les doigts et les orteils. Beaucoup d'épileptiques, apprend-on, ont signalé qu'au début de leur crise quelque chose de froid s'est agité dans leurs orteils et que cela est remonté ; une fois parvenue au cœur et au cerveau, la crise s'est déclenchée. Aussi est-il conseillé de poser un garrot entre le pied et le genou d'un tel épileptique afin de lui rendre la crise plus douce. Pour ce qui est des autres organes, l'immobilisation de cette matière qui tend à rejoindre le cerveau se fait par cautérisation *(dāġ)*.

Enfin, des causes spécifiques entrent en jeu. Ce sont les crises attribuées aux vers intestinaux *(kadū-dāneh)*[40], les crises dues aux animaux venimeux tels que les scorpions et les abeilles, les crises qui adviennent aux femmes avant l'arrêt

40. On peut s'interroger sur cette étiologie prise au pied de la lettre, on sait que *Taenia solium* (transmis par les porcs) est responsable d'une pathologie intracrânienne incluant des épisodes confusionnels, des crises ataxiques et des crises d'épilepsie du type bravais-jacksonien ; ce qui n'est pas le cas du parasitisme par *Taenia saginata* (transmis par les bœufs). Plus probable est l'infestation par *Hymenolepis nana* présent sur le plateau iranien, dont la taille est de 10 à 40 mm ; cette parasitose est cause de laryngospasme, de troubles oculaires, de tétanie et de crises épileptiformes.

mensuel des règles *(vaqt-e ḥeyẓ-e basteh)*. Dans ce dernier cas, leur matière se corrompt dans les vaisseaux, des vapeurs sont produites qui vont au cerveau, d'où la crise, cette crise est appelée aussi « suffocation de la matrice » *(eḫtenāq-e raḥm)*, notion qui présente plus d'un point commun avec l'actuelle « hystérie » ; il existe un équivalent chez l'homme, quand la semence de celui-ci se collecte en son lieu propre et se corrompt, d'où la formation de la matière de la crise. Comme il est dit chez Hippocrate[41], pour 'Īsmā'īl Jurjānī l'émission de sperme au cours de la copulation peut générer une épilepsie, et cela est en parallèle avec l'émission des règles.

Depuis toujours l'épilepsie a été soupçonnée d'être une complication de la mélancolie et, inversement, la mélancolie une conséquence de l'épilepsie, ce qu'avançait Hippocrate et ce que confirmait Galien. La dimension de mal sacré de l'épilepsie existe aussi en Islam. Le *ṣar'* fait son apparition aussi dans les états amoureux qui seront traités plus loin, l'*'āšeq* (l'amoureux) peut être sujet au *ṣar'*, note Sarrāj qui en fait même un état d'âme particulier des malades d'amour ; le sujet n'est pas affligé de la langueur habituelle, mais d'un assaut brutal et dramatique avec évanouissement, la mort est signalée possible. On n'est pas loin de la transe, l'amoureux sent que son cœur « lâche », son souffle est suspendu, on remarque que le cerveau est bien absent du tableau de ce *ṣar'*. Les résurgences du monde antéislamique sont manifestes : il y a eu en fait contact avec un djinn *(lamam, mass, marr)* et celui-ci nécessitera les traitements qui lui correspond *(salwā, sulwān, ruqā)*.

L'*eḫtelāj*[42]

C'est la « convulsion ». Ce sont des mouvements involontaires des muscles. La cause en est un « vent » dense, agité, qui remue les muscles. Comme les vents ont tendance à disparaître vite, ces troubles se résolvent rapidement. Cette affection est périphérique si l'on retient la notion que les vents en question sont retenus par les muscles et les nerfs en raison de la nature « *ni dure ni molle* » même de ces tissus *(« car ce qui est très mou comme le cerveau, ou très dur, comme l'os, ne saurait retenir les vents »)*. Jurjānī précise que des « événements psychiques » tels que colère, joie ou tristesse sont générateurs d'*eḫtelāj*. Cela pour la raison,

41. Les auteurs hippocratiques ont abondamment écrit sur l'épilepsie *(La Maladie sacrée, De la nature de l'enfant, Aphorisme V-7)*. L'épilepsie est décrite comme l'une des trois maladies du cerveau avec la folie calme, phlegmatique, et la folie agitée, bilieuse. La copulation est à la fois une cause d'épilepsie et un remède dans le cas des épilepsies anciennes du garçon comme les règles chez la fille ; une partition sera faite entre l'activité sexuelle induite par la nature (non nocive) et celle induite par l'imagination agressant le cerveau, cause d'épilepsie et de désordres des fonctions cérébrales supérieures (essentiellement la mémoire).

42. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-5-15. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre I.

assez simple, que le pneuma psychique est agité par ce type d'événements. Cette convulsion-là, aussi, se résout d'elle-même, car le mouvement du pneuma a pour fin la résolution de la matière nocive. Quant aux *eḫtelāj-s* qui concernent tout le corps, ils sont les signes avant-coureurs de l'apoplexie ou du tétanos, et s'ils touchent les muscles de l'abdomen et persistent, c'est le prélude à la mélancolie ou à l'épilepsie. Si l'*eḫtelāj* s'attaque à la face et s'y chronicise, cela augure d'une paralysie faciale.

Le *tašannoj*[43]

Sous ce terme sont réunis les spasmes au sens large et le tétanos *(kozāz)* en particulier.

On l'a déjà vu, Jurjānī associe cette pathologie au *ṣar'* (épilepsie) dans le chapitre qu'il lui consacre (et dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah* l'auteur décrit clairement une troisième classe aux spasmes, celle du *tašannoj-e ṣar'ī*, le « *spasme propre à l'épilepsie* »). Le malade est comme étiré, comme ses muscles ; l'auteur fait appel à l'expérience, ce sont de modestes prémisses aux travaux de Claude Bernard. Il suffit pour comprendre, en effet, de prendre un boyau et de le tirer par les deux bouts, on constate qu'ainsi le boyau s'étire en longueur et se rétrécit en largeur, si on détend, le contraire se produit.

Le *tašannoj* est de deux principales sortes : celle qui se traduit par le fait que, quand les membres sont mobilisés par les nerfs, les muscles se contractent et gonflent. C'est le *tašannoj* de pléthore *(emtelā'ī)*.

La seconde forme est due au fait qu'un peu de l'humidité fondamentale qui emplit les nerfs et les muscles a été éliminée par la puissance du sec ou l'abus des purges qui a les mêmes effets nocifs, c'est le *tašannoj* sec. Les muscles sont ici plus maigres, ils ont tendance à disparaître.

La « théorie répulsive » que nous avons déjà rencontrée à propos de l'épilepsie se retrouve aussi ici et constitue une troisième étiologie de fait : si une forte souffrance physique (qui inclut les fièvres, *ranj*) se manifeste, les nerfs qui charrient la sensibilité éprouvent à l'égard de cette souffrance de la « répulsion », la nature veut l'expulser, du coup le muscle impliqué se contracte, c'est le *taqaloṣ*, la constriction. Il se fait comme un éternuement *('aṭseh)*, et l'auteur évoque de nouveau la piqûre du scorpion tout en signalant que le venin provoque par son froid intense la contraction des humeurs aqueuses[44].

43. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon,* III-I-5-10. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre VI.

44. C'est alors l'occasion pour l'auteur de donner une explication au fait que les hommes se contractent en période de grands froids, comme c'est le cas avec une grande tristesse ou une grande peur, le pneuma est renvoyé vers l'intérieur du corps et les muscles par la nature du *rūḥ*, et il faut sans doute comprendre faute de *rūḥ*, se contactent.

Ces causes du *tašannoj*, réparties en deux classes, forme pléthorique et forme sèche, se subdivisent. Les causes de la forme sèche réalisent trois sortes de spasmes : ceux dus aux purges excessives, ceux des fièvres brûlantes et les « *mouvements inconsidérés* » de la grande dessication. Dans le cas des fièvres, celles-ci peuvent faire se liquéfier la matière nocive qui, libérée, s'en va attaquer les muscles en empruntant la voie des nerfs. Si la fièvre dure trop longtemps, l'humidité fondamentale du sujet se dissipe en s'évaporant, du coup le cerveau et les nerfs sont « *brûlés* », ce *tašannoj* ne peut pas être facilement guéri.

Les symptômes du *tašannoj* sont divers et ce d'autant plus que les spasmes, médicalement, sont des symptômes en réalité. Cela explique que le *tašannoj* puisse s'associer avec des tableaux aussi divers que : face rouge, yeux bigles (révulsion oculaire ?), souffle coupé ou laborieux avec rire spasmodique[45], incontinence, insomnie, céphalée, tremblements, douleurs aux articulations, aux lombes et entre les deux épaules ou, dans un contexte de fièvres chaudes et de maladies traînantes (chroniques), peurs nocturnes, yeux bigles, langue noire, peau du visage « tirée » et changée de couleur, jouer des dents comme un ruminant *(čerāndan)*[46], ou encore suées au front, vue qui s'obscurcit, suspicion de tumeur *(dabīleh)* dans les entrailles…

Les « spasmes » sont notamment le résultat de décharges paroxystiques des neurones cérébraux, qui sont dues à des causes toxiques, neurologiques, cardiaques, métaboliques (hypoglycémies), infectieuses et virales par effet direct ou non (hyperthermie), toutes causes d'hypoxie (anémies), etc., auxquelles il faut adjoindre les pathologies proches dans leur expression (dyskinésies, dystonies, myoclonies, hyperexcitabilité musculaire, pseudo-convulsions de conversion…). Les spasmes sont des symptômes de trop de maladies pour que Jurjānī puisse, par un « rétablissement » logique, en réaliser un tableau clinique cohérent. Le même défi avait été tenté par Avicenne.

Aussi nous trouvons-nous devant une succession de *tašannoj-s* cités sans conviction nosographique, ce sont les types de *tašannoj-s* qui suivent.

Les spasmes de réplétion se manifestent d'un coup, ceux du *tašannoj* sec se produisent par petites étapes et gagnent en puissance.

Le spasme tétanique est résumé au tableau du rictus sardonique caractéristique du tétanos (par rétraction des commissures des lèvres) ; ce rictus est décrit

45. Ce signe évoque une atteinte cérébrale, mais reste imprécis. Classiquement, le rire spasmodique correspond à une atteinte du contrôle volontaire du rire du pont cérébral. Il est le symptôme d'incidence la plus forte. Mais il existe d'autres pathologies involontaires du rire comme le rire épileptique (crises gélastiques) ou le fou rire du prodrome de l'accident vasculaire (Wild (B.), Rodden (F.-A.), Grodd (W.), Ruch (W.), « Neural correlates of laughter and humour », in *Brain*, 2003, 126, 21, p. 21-38.).

46. Si le serrement des dents évoque le trismus tétanique, il est nécessaire de se rappeler que dans toutes convulsions se rencontre cette activité des dents qui menacent la langue et les joues (morsures). Le terme employé par l'auteur, un peu énigmatique, peut même recouvrir le claquement des dents hystérique.

comme semblable à la grimace que « *font les gens qui contractent leur visage quand ils voient quelque chose de répugnant* ».

Les spasmes de l'enfant nouveau-né[47] sont cités comme fréquents et d'apparition, car le nouveau-né est dominé par son humidité fondamentale qui est cause de la faiblesse de son cerveau et de la faiblesse et de la ténuité de ses nerfs. 'Īsmā'īl Jurjānī prend à témoin le lecteur : « *N'as-tu pas vu qu'il y a beaucoup [de nouveau-nés] qui sont pris de spasmes si facilement, en raison du dessèchement, de l'insomnie, de sanglots, d'une fièvre chaude et de là, ils font si aisément des convulsions ?* » Comme la faculté végétale (la puissance du foie, *qowwat-e jigar*) est forte, l'enfant est sans difficulté libéré de ces crises. Passé sept années, les « spasmes » de cet ordre se font rares, il faut que la fièvre soit alors particulièrement « *brûlante* ».

Certaines formes de *tašannoj* sont dramatiques, le malade se tord, il devient comme arc-bouté (*pīčīdeh)*, les dents se mettent à se broyer ; si un malade meurt de ces spasmes et que son corps une heure après la mort est encore chaud, cela veut dire que le sujet est mort de croup *(ẖonāq)*. L'auteur signale des formes spécifiques, comme les spasmes de la langue, des lèvres et des paupières, qu'il estime être dues au cerveau.

Le *kozāz*[48]

Le *kozāz* est une contraction des muscles. En réalité, en arrière-plan de cette affection se profile essentiellement le tableau du tétanos.

Les signes cliniques de début décrits sont : démangeaison de tout le corps non soulagée par le grattage, langue lourde, difficulté à avaler la salive ou les boissons, rigidité des muscles de la nuque et du dos, spasmes *(eẖtelāj)* de tous les membres. Il y a, comme dans la pathologie précédente, des rires immotivés. Le cerveau a été touché et c'est lui qui est à l'origine des troubles. Ces symptômes sont : le cou du malade et sa tête qui ruissellent de sueurs, l'horripilation dans le dos, les yeux qui « *s'assombrissent* ». La variante « cérébrale » du *kozāz* est dramatique chez l'enfant. La forme d'état est décrite avec des symptômes pour beaucoup en fait proches : faciès rouge et yeux exorbités *(« comme dans le croup »)*, agitation des yeux, larmes, apparition d'un hoquet, insomnie, contracture des muscles peauciers, douleurs entre les deux épaules.

Enfin, les muscles se tendent et restent sans mouvements. Les muscles abdominaux sont tendus, les muscles de la vessie et, ceux du fondement aussi, il y a incontinences. Le malade par la traction des muscles et des nerfs est comme tordu

47. Ce sont les convulsions du nourrisson dont la première cause qu'on doit évoquer est l'épilepsie ; elles sont d'origine essentiellement fébriles. L'épilepsie se manifeste en fait à cette période plutôt par les phénomènes d'« absence ».

48. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon,* III-I-5-11. *Ḏaẖīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre VII.

(pīčīdeh). Il ne tient pas en place, il est comme extrait de sa couche, il « *roule au sol* », et « *rester au lit ne lui convient pas* ».

La cause première du *kozāz* est la sécheresse. Les muscles et les nerfs diminuent de volume en largeur, mais non pas en longueur qui augmente plutôt (c'est la différence avec le *tašannoj* sec où, en largeur et en longueur, les muscles et les nerfs sont réduits de taille car cerveau et nerfs sont « *grillés* »). Les humidités fondamentales du corps humain sont éliminées des nerfs et des muscles par évaporation. Ce qui fait que la voie d'écoulement du pneuma qui véhicule la faculté motrice est coupée.

Une autre cause de *kozāz* est constituée par les « *vents épais* » qui compriment les nerfs, ils se fraient un passage au milieu des fibres des nerfs et au sein des muscles, ils s'y condensent et compriment les muscles, d'où les douleurs intenses qui se manifestent au cours des contractures du *kozāz*. Dans cet ordre de cause, il est fait mention de l'attaque d'humeurs aqueuses du type *roṭūbat* qui s'installent au milieu des muscles et des nerfs et qui les contractent par la puissance de leur pouvoir d'induration et de « congélation »[49]. Les deux dernières causes sont l'existence d'un abcès ou une « souffrance physique » *(ranj)* qui s'attaque à un nerf ; on voit bien avec ce cas-là qu'il y a un *kozāz-e damāġī*, « cérébral », central, et un autre qui touche la périphérie. Cela est net quand l'auteur évoque un *kozāz* bien particulier et pourtant « fréquent » qui advient dans l'heure qui suit aux personnes qui tentent de déplacer des choses lourdes ou qui sont tombées au sol avec violence, « *parce que le nerf a été ou rompu ou étiré* ».

Exactement comme Avicenne, 'Īsmā'īl Jurjānī a débuté le chapitre par une réflexion sur les significations du mot *kozāz*, pris parfois pour le *tašannoj* qu'il n'est pas, ou pour un *tašannoj* spécifique du cou qui fait que le malade ne peut mouvoir sa nuque, ou un *tašannoj* dû à une attaque froide et glacée parce que, par son étymologie, le mot en persan signifie avant tout « frisson ». Mais, poursuit Jurjānī, les auteurs « récents » *(mote'āḫerān)* – et l'auteur pense donc à Avicenne – ont fait une correction et ont établi, comme nous l'avons vu, que le *tašannoj* touche muscles et nerfs dans les deux dimensions alors que le *kozāz* dans une seule, de plus le *tašānnoj* effectue des mouvements contraires, « extension » et « flexion », alors que dans le *kozāz* il s'est créé une équilibration entre « extension » et « flexion » qui fait que le sujet se trouve figé dans une posture qu'il ne peut quitter, étant dans l'impossibilité de se mouvoir.

---

49. C'est bien pourquoi le *kozāz* n'a rien à voir avec l'*esterḫā'* (paralysie), car la matière de la paralysie est humide et fine, elle imprègne de son humidité les nerfs qui en sont « mouillés », alors que la matière du *kozāz* est allée jusqu'au sein des tissus musculaires pour les « *congeler* » et les indurer.

Le *sar gaštan*[50]

C'est le vertige. Le *sar gaštan* est l'équivalent du *dawwā*r et du *sadar* des Arabes, relève Jurjānī dans sa définition. Le malade, quand il se lève, constate que sa vue s'obscurcit et il y a « grand risque » qu'il s'effondre et le monde semble tourner autour de lui. S'il ne peut ouvrir les yeux, c'est le *sadar*. Les organes autres que le cerveau sont aussi concernés, car la cause peut en être dans les humeurs *(ḫelṭ)* qui proviennent de l'estomac, de la matrice, du rein ou de la vessie, cette humeur remonte au cerveau et s'installe dans ses cavités d'où leurs vapeurs attaquent la substance de l'organe.

Avicenne, dans le chapitre sur le *dawwār*, reprend la thématique de la goutte d'eau que nous avons rencontrée dans la physiologie des sens et qu'il définit comme une mémoire sensible de travail. C'est un peu pour Avicenne l'occasion de justifier sa théorie de la vision cinétique par la clinique.

Le pneuma visuel établit des liens, partie par partie, avec le monde sensible des objets qui environnent le sujet, il y a discordance quand il y a mouvement, car ce qu'on a en face de soi n'est plus et l'image sensible de cela doit faire place dans la partie antérieure de la psyché (qui est « le sens commun ») à l'image de ce qui l'a remplacé[51]. L'homme fixe les objets qui se meuvent rapidement, mais l'œil n'arrive pas à s'en saisir de telle sorte que l'image sensible d'un objet qui se déplace à grande vitesse ne s'imprime pas dans le « sens commun », or tous les actes réalisés par la faculté sensible s'opèrent par une impression au moyen d'instruments du corps. Le plus nécessaire et le premier de ces instruments corporels est ce « sens commun », de là se fixent ensuite les « images sensibles » de toutes choses vues et qui sont conservées pour un temps. Le vertige s'explique alors par la faiblesse de la force de la sensibilité à créer une image sensible durable.

Cela se traduit au niveau du pneuma visuel par le fait que celui-ci se comporte comme un fluide auquel on imprime un mouvement rotatif. Et le vertige se comprend grâce à l'image de l'eau dans la tasse, si on agite la tasse, l'eau tournoie dedans, s'il l'on s'arrête, l'eau tournoie toujours dans la tasse immobilisée. Le pneuma, dans une situation analogue, ne peut donc que générer une appréhension stroboscopique de la réalité à l'égard de ce qui reste fixe et qui serait comme un observateur d'Ampère intérieur à la psyché.

Jurjānī considère que la cause générale des vertiges est le mouvement du pneuma visuel qui réside dans les citernes et canaux du cerveau et dans ses vaisseaux, petits et grands. Le rūḥ s'agite, tournoie, et chaque fois que ce pneuma en

50. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon,* III-I-5-1. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie III, chapitre I. Aëtius, VI-7 *(De vertiginosis ex Erchigeno et Posidonio)*.

51. Jurjānī cite le terme arabe *tabadol moḥāẓāt* dont il donne à peu près le sens : les choses qui sont en face des yeux ne leur sont plus en face.

tournoyant revient à sa source, le malade a l'impression que le monde tourne autour de lui.

L'auteur donne cinq causes au vertige : le fait que les gens, quand ils ont devant eux des objets qui se déplacent très vite, ont leur regard *(negah)* qui doit travailler intensément pour que le pneuma visuel capte les images sensibles de ces formes mouvantes, ces formes qui réalisent des images sensibles qui se succèdent à un rythme considérable épuisent le pneuma qui doit être vigoureux en ces circonstances. Si la puissance du sens de la vue et des facultés corporelles qui concourent à son exercice est affaiblie, l'empreinte sensible est moins forte dans l'instrument de la sensibilité (sens commun) et y demeure moins. La deuxième cause est aussi la faiblesse du malade, un malade affaibli réalise tous ses mouvements avec peine et effort. C'est donc cette peine qui « endolorit » le pneuma et qui lui confère cette tonalité anxieuse et agitée *(moẓṭareb)* qui définit le malade. D'où une forme de vertige. La troisième cause est la présence dans les cavités du cerveau d'une vapeur qui s'y agite. Cette troisième cause se subdivise en quatre, une vapeur qui se constitue très rapidement à la fois dans la matière du cerveau et dans ses cavités, une autre vapeur[52] qui émane d'humeurs nocives qui s'accumulent dans le cerveau et qui, par ses mouvements, produisent cette vapeur qui s'en va tournoyer dans les canaux du cerveau, des vapeurs que produisent les organes spécifiquement liés au cerveau (estomac[53], utérus, vessie, reins) et qui montent au cerveau, enfin une vapeur qui monte au cerveau mais venant du cœur, du foie et des petits et gros vaisseaux ; ces vapeurs sont tantôt bilieuses, tantôt phlegmatiques (ces vapeurs-là peuvent conduire au *ṣar'*, l'épilepsie), elles ne peuvent être sanguines que mêlées à la bile ou au phlegme, il existe aussi des vapeurs atrabilaires comme causes de vertiges. La quatrième cause est une dyscrasie forte qui s'exprime brutalement par une agitation anxieuse qui perturbe le pneuma et crée le vertige. La dernière cause est la chute ou une blessure à la tête.

52. Le rôle des vents permettait à Aëtius d'impliquer l'oreille dans les vertiges, les vents étant causes des acouphènes *(aurium tinniti)* et de troubles auriculaires *(audiendi difficultates)*, Aëtius se réfère à Posidonius et à Archigène.

53. Quand l'estomac est vide ou quand la faim tenaille les gens, précise Jurjānī, le cardia communique son désarroi au cerveau et il y a « agitation anxieuse » *(eẓṭerāb)*, d'où vertige. Il est manifeste que les cas dus aux hypoglycémies devaient être rangés dans cette classe de causes.

Maladies où prédominent les troubles de la vigilance et du sommeil

Le *sabāt*[54]

C'est, dit ʻĪsmā'īl Jurjānī dans le *Ḫufī-ye ʻalā'ī*, une affection où « *le malade semble comme endormi*[55] ». Il ne peut s'extraire de cet état qu'avec difficulté. Pour Jurjānī le terme persan pour l'arabe *sabāt* est tout simplement : *ġunūdan* (assoupissement).

Dans le chapitre VI de la partie traitant des maladies du cerveau du *Trésor du Schah du Ḫwārazm*, ʻĪsmā'īl Jurjānī précise que cette affection est un mélange de deux autres, *sarsām-e sard* (ou léthargie) et *sarsām-e garm* (ou phrénitis), les causes étant un mélange de deux humeurs, bile et phlegme, dont l'une peut prédominer sur l'autre, ce qui réalise le tableau spécifique. Par un des jeux de symétrie que l'auteur apprécie particulièrement, la forme phlegmatique aura pour nom « *sahar-e sabātī* », la forme bilieuse « *sabāt-e sahar* », le terme sahar recouvrant la notion d'insomnie.

Le *sahar-e sabātī* est un état où l'assoupissement est profond, si l'on peut obtenir que le sujet ouvre les yeux, il les referme aussitôt. Ce sommeil a toutes les allures de la « léthargie ». Il existe des signes de gravité : l'arrêt des selles et des urines, le fait que le sujet retienne dans sa bouche ce qu'on lui donne à boire ou qu'il le ressorte par le nez.

C'est une affection qui est rapprochée de la « suffocation utérine » déjà rencontrée. Il est aisé pour le praticien de faire la part des deux pathologies[56]. Dans la « suffocation utérine » il n'est pas possible d'imposer au malade de parler ou de répondre à des questions (c'est, malgré tout, possible dans l'autre cas), l'allure et le visage du sujet ne sont pas modifiés par rapport à l'habitude *(bar ḥāl-e ḫwīš)*, ce qui n'est pas non plus le cas avec le *sahar-e sabātī* où le teint vire au bleu, ayant la couleur de l'étain *(ārzīz)*.

54. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon,* III-I-3-11. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie I, chapitre VI.

55. ʻĪsmā'īl Jurjānī, *Ḫufī-ye ʻalā'ī*, version établie par les Drs ʻalī Ākbar Velāyatī et Muhammad Najm Ābādī, Entešārāt-e Etelā'āt, Téhéran, 1990, p. 133.

56. Cyril Elgood souligne l'originalité du propos de Jurjānī autour de l'« hystérie » notamment dans *A MEDICAL history of Persia and the eastern caliphate from the earliest times until the year A.D. 1932*, Cambridge, 1951, réédité par APA-Philopress (1979). Michael W. Dols note que l'hystérie est absente dans les « compendia arabes », au chapitre des maladies de la tête ; on remarque qu'ici l'« hystérie » apparaît au titre du diagnostic différentiel, l'hystérie pose donc bien problème dans ce domaine.

La « suffocation utérine » *(eḫtenāq-e raḥm)*[57] selon ʻĪsmāʼīl Jurjānī survient chez les vierges et chez les épouses délaissées par leur mari, la cause en est la rétention des règles et l'absence de rapports sexuels. La maladie s'explique par les « connexions » d'organes de l'utérus avec le diaphragme et avec les poumons, car l'« asphyxie » est au premier plan. Les signes habituels sont le désarroi *(deltangī)*, l'angoisse *(ẓajrī)*, des ruminations *(waswās)*, des vertiges, des difficultés à respirer qui peuvent prendre l'allure d'une grande suffocation, il y a souvent perte de connaissance, mais les yeux restent grands ouverts et il y a peu de suées. Dans les cas graves, le tableau est celui de l'épilepsie, de la syncope, et des formes « apoplectiques » peuvent se rencontrer de même que la forme stuporeuse du type *sabāt*.

Le *sabāt-e sahar* est un état où le patient est « endormi », il ne cesse de prononcer des paroles incohérentes *(bī-hūš)*. L'insomnie dans ce cas-là se déclenche quand la personne se couche, inversement, quand elle se lève ou s'assoit elle est prise de sommeil et est en état de somnolence. L'explication qui suit ce tableau est simple : l'humeur mauvaise, qui emplit le corps, atteint plus aisément le cerveau quand on est allongé, et l'humeur se « calme » dès qu'on se met debout ou que l'on s'assoit. Le *sabāt-e sahar* advient à ceux qui ont le mezāj sec. La chaleur fondamentale *(ḥarārat-e ġārizī)*, venue des profondeurs du corps, s'active à la digestion, elle génère des vapeurs qui montent à la tête, en cas d'humeurs mauvaises ce qui monte au cerveau alors provoque ces perturbations.

L'auteur, dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah (Les Buts de la Médecine)*, revient sur ce sujet et ajoute des remarques qu'on ne trouvera pas dans son ouvrage principal, le *Trésor* ; or les *Buts de la Médecine* sont aussi des *« conversations » (mabāḥith)* avec le sultan turc Atsïz. On peut supposer que le prolongement de ce thème traduit le souci de répondre à la curiosité du souverain sur ce point précis, et le propos revient avec une curieuse insistance sur l'état d'ivresse *(mastī)* et les moyens de s'en préserver. Le malade est dans un état de sommeil non naturel. En effet, le sommeil naturel est un état qui respecte l'activité basale des pneumas ; il laisse le pneuma animal porter vers l'intérieur du corps les aliments et éliminer les déchets, grâce à quoi le pneuma psychique peut commander ses instruments et donner de la puissance aux sens et aux mouvements ; il y a coopération de ces deux pneumas.

Afin de ménager les fonctions motrices du pneuma psychique, celles-ci se limitent dans le sommeil aux seuls mouvements de la respiration. Ce sont des mouvements qui se maintiennent autant dans le sommeil que dans les syncopes. La nature vise le repos.

Il arrive que le pneuma se dissolve particulièrement à la suite d'une forte souffrance physique *(riyāẓat)* ou d'un grand traumatisme *(ranjī)* et, par diffusion, le pneuma se répand dans tout le corps et y reste. Le pneuma psychique, de

57. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours XXI, partie III, chapitre V.

par ses fonctions, produit les actions de sensation et de mouvement cependant que le pneuma animal, grâce aux aliments qu'il contribue à faire digérer, se doit de procurer de l'aide au corps souffrant. Et, selon ce modèle, avec le concours du sommeil, le corps du malade retrouve santé et bonne forme.

Et chaque fois que la santé du corps est dans cette situation où le sujet dort d'un sommeil lourd et qui dure, et où le réveil se fait avec difficulté, on a affaire à un sommeil « non naturel ».

Les causes en sont les médicaments froids, le froid venu de l'extérieur du corps, engourdissant les nerfs. Dans ces conditions, le pneuma ne peut se frayer un chemin et le sujet plonge dans le *sabāt*.

Un *mezāj* humide peut aussi être cause de cet état, et les nerfs sont alors comme trempés *(āġešteh)*. Le passage du pneuma est rendu impossible dans ces conduits. Le pneuma lui-même se condense et provoque en conséquence un « sabāt ». Cette forme-là se rencontre chez les alcooliques et chez ceux dont l'estomac a été trop empli et dans les fortes fièvres accompagnées de productions de matières phlegmatiques putrides.

Alors le *sabāt*, qui est nécessaire, s'établit pour permettre au pneuma psychique de récupérer sa capacité à mobiliser les instruments de la sensation et de la motricité ; c'est donc une forme de « *vis medicatrix* » de la nature qui assure cette restitution.

Les autres causes sont l'excès de sang, l'excès de « mauvaises vapeurs » provenant des organes et remontant au cerveau, les plaies faites à la tête.

Le *sarsām-e sard* ou *līthargos*[58]

La « léthargie » (*lêthargois* des Grecs) se caractérise par une hypersomnie, des bâillements, des troubles de la mémoire (le sujet « *oublie sur-le-champ tout ce qu'il dit ou tout ce qu'il entend* »), une intelligence affaiblie, une raison confuse, un pouls discordant, une fièvre légère (selon le principe que tout *sarsām* doit être accompagné de fièvre), un mal de tête *(ṣodā')*, des urines denses, blanches et crues, une hypersialorrhée *(« abondance de salive »)*. L'apathie est au premier plan, « *paresse en tout* », « *s'il ouvre la bouche, elle restera ouverte* ». Les urines blanches et l'hypersialorrhée sont de visibles concessions à la notion que le phlegme est ici en cause. Ce phlegme vient prioritairement de l'alimentation, de l'oignon et des fruits juteux en particulier, leur substance se corrompt et dégage des vapeurs qui s'en vont s'installer dans le cerveau.

58. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-3-8. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie I, chapitre V. Aëtius, VI-3 où il se réfère à Archigène et à Posidonius.

Le phlegme crée alors un « abcès » dans les citernes du cerveau, elles-mêmes lieu de circulation des pneumas qui y véhiculent leurs facultés. Comme le phlegme est une humeur fluide, « passante » *(goẓarandeh)*, et non agressive *(tīẓ)*, lui et les vapeurs qu'il engendre ne peuvent attaquer les méninges, trop dures. Cependant, il est des cas où, au bout d'un certain temps, l'humidité finit par imprégner les méninges et les amollir au point de les rendre disponibles à l'affection.

La léthargie n'est pas à confondre avec le *sabāt* (assoupissement), car il y a toujours fièvre, même si elle est faible, en cas de léthargie qui est parfois accompagnée de suées.

Le *sarsām-e sodā'ī* ou *qāṭāẖūs*[59]

Ces deux termes ne sont pas cités tels quels par Jurjānī qui fait allusion dans le chapitre léthargie, comme une forme clinique de celle-ci, sa forme atrabilaire. Le tableau est proche de la stupeur ; en effet, en plus d'un fort mal de tête, le malade se caractérise par une grande morosité, des propos rares et décousus, une grande économie de mouvements, un regard stupéfait[60] *(motaḥayer)*. Buẖārī consacre un chapitre important au *qāṭāẖūs*, se référent à Rhazès qu'il cite pour avoir donné son nom à cette maladie : *sarsām-e sodā'ī*. Il ajoute que le nom arabe de l'affection est « *āẖḏah* ». Cette « stupeur » n'est pas seulement due à l'atrabile, fait-il observer, l'affection attaque aussi un lieu particulier du cerveau, sa partie postérieure *(mū'aẖẖar)* ; on en déduit que la personne n'est plus capable de réminiscence.

L'*āẖḏeh*, entité que nous avons déjà rencontrée correspond aussi au *catochus* des médecins de l'Antiquité.

Le *ṣabārī*[61]

C'est un *sarsām-e tīẓ* (inflammation cérébrale virulente) dû à la bile brûlée, d'où la symptomatologie bruyante, où tout signe le désordre : le sommeil, l'œil, les paroles, les mouvements et les actes, la fièvre, le pouls et la respiration, c'est une

59. Aëtius, VI-4, *(De catocha seu catalepsia)*, l'affection, attribuée à l'atrabile, y est décrite comme un intermédiaire entre *phrénitis* et léthargie, « *delirii amentiaeque species est* » et le pavot est prescrit comme le remède.

60. On remarque qu'il est inexact de dire, comme Louis Laurent dans sa thèse (*De la stupeur dans les formes dépressives de la folie*, Paris, 1875), que le Moyen Âge a ignoré la notion de stupeur. Voir *II-2-4 L'« āẖḏeh »*.

61. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon,* III-I-3-7. *Ḏaẖīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie I, chapitre III.

« *folie*[62] » faite d'agitation, de confusion et d'angoisses *(dīvānegī va āšoftegi)*. La confusion est au premier plan : le malade tient des propos décousus, il oublie à mesure ce qu'on lui dit ou les questions qu'on lui pose ; il n'y répond pas, ou à côté, « *et parfois, parce qu'il préfère ne pas parler, il ne veut ni avoir à entendre ni avoir à parler* ».

Le *kābūs*[63]

Il s'agit d'une panique nocturne, cette entité est souvent désignée sous le simple terme de « cauchemar ». C'est l'incube. Le sujet dans son sommeil ressent une oppression qui retentit sur le *nafs* qui en est comprimé. Le malade ne peut ni crier ni bouger. 'Īsmā'īl Jurjānī précise que cette symptomatologie est fréquente et qu'elle est souvent suivie par l'apoplexie *(sekteh)* ou par l'épilepsie *(ṣar')*. Le dormeur a le sentiment très désagréable qu'un monstre s'est installé brutalement de tout son poids sur sa poitrine, d'où une légitime panique.

Cette affection a un écho dans la culture populaire iranienne, c'est Faranjak ou Baẖtak, les monstres du cauchemar qui importunent le dormeur ; dans la coutume, on fait aisément fuir Baẖtak en agitant simplement le bout du doigt.

On peut s'interroger sur la survenue de cette affection parmi les maladies de la tête, mais l'habitude en a été prise par les prédécesseurs de longue date, et ce dès l'Antiquité tardive. Il est bon de voir comment au 4e/Xe siècle on l'enseignait aux étudiants en médecine. Ābū Bakr Rabī' al Aẖvaynī al Boẖārī qui rédigea un manuel pour étudiants, le *Hedāyat al mota'allemīn fī ṭ ṭībb (Le Guide des étudiants en médecine)*, donne les quelques lignes qu'il faut connaître et retenir de cette « maladie » :

> [Définition] Et il est aussi une maladie qu'il fait connaître avant l'épilepsie, on l'appelle kābūs et ce kābūs est la porte d'entrée de l'épilepsie. [Étiologie] La cause en est la montée de vapeurs denses allant de l'estomac au cerveau. Cette maladie advient plutôt à ceux qui ont une complexion du cerveau froide, le sang froid en est l'origine en allant au cerveau et aux artères du cerveau. [Traitement] Le traitement de cette maladie repose sur la saignée de la céphalique, la pose de ventouse sur la jambe, et manger peu, particulièrement pour ceux qui ont la face rubiconde. [Formes cliniques] Et il arrive que cette montée de vapeurs phlegmatiques denses venues de l'estomac ou d'autres organes attaquent le cerveau et le sujet pendant son sommeil est pris d'asphyxie (ẖabeh), cette affection est nommée dans la langue parlée à Buẖāra « sokāča » et en langue sogdienne « ferenjak ».[Traitement de la phase d'état] Le traitement en est comme celui de l'épilepsie phlegmatique. Si elle se prolonge cette maladie débouche sur l'épilepsie.

62. Le terme employé par 'Īsmā'īl Jurjānī est bien « *dīvānegī* », on est dans la logique folie/furie.

63. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-5-3. *Ḏaẖīrah-ye H̱wārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie III, chapitre II. Aëtius, VI-12 *(De ephialta sive de incubo ex Posidonio)*.

Il s'agit d'une « maladie » extrêmement répandue puisque Boḫārī nous indique qu'elle porte différents noms en ces confins orientaux de l'Iran. Mais Boḫārī comme 'Īsmā'īl Jurjānī sont des médecins auliques, ce qui veut dire qu'ils écrivent pour la cour et préférentiellement sur ces types de maladies qui devaient toucher particulièrement les membres de la cour ou de la famille régnante.

On présume que sous cette dénomination devait être traité un probable fléau de cette petite société très carnivore et pour beaucoup déjà très sédentaire, l'infarctus du myocarde. Ce *kābūs* paraît bien peindre, grossièrement il est vrai, les prodromes et l'aura de l'infarctus cardiaque avec ses complications classiques, les accidents vasculaires cérébraux (incluant le *ṣar'*, l'épilepsie qui peut les accompagner).

La référence la plus ancienne de l'incube remonte à Rufus d'Éphèse (Ier-IIe siècle) et c'est d'ailleurs Rāzī (Rhazès) qui, dans le *Continent (Kitāb al ḥāwī fī ṭ ṭībb)*, nous en transmet l'information. Le passage conservé nous indique le traitement de l'affection sous l'empereur Trajan : vomissements provoqués, purgations, diètes, purgations des humeurs de la tête par des sternutoires et des gargarismes, friction à la tête au castoréum ou autres médicaments caléfacteurs. Oribase traite aussi du sujet et c'est le « dernier auteur médical de l'Antiquité », Paul d'Égine (625-695), qui, dans les *Sept Livres* – qui furent tôt traduits en arabe, par Ḥunayn ibn Iṣḥāq –, fournit la référence la plus dense.

Rāzī s'est penché sur le *kābūs*, il en donne une version courte dans son *Manṣūrī* (IX-12) et une longue dans le *Ḥāwī* (I-7). Rhazès confirme par petites touches ce que nous supposions : le sujet doit arrêter les consommations de pâtisseries *(ḥalwā')* et les boissons (comprendre : le vin), qui sont « deux causes de pléthore sanguine », l'exercice est fortement conseillé, les « soucis » qui créent une tension intérieure sont à éviter et le massage des membres inférieurs est recommandé. Mais, contrairement à Boḫārī, Rhazès ne signale pas de forme aiguë, passagère, ni de forme chronique[64], comme aussi Oribase ; c'est la seconde forme qui mène à l'« apoplexie, à la manie ou à l'épilepsie », selon le médecin grec. De ces deux *kābūs* on serait tenté de faire de l'un l'*angor pectoris* et de l'autre l'état de cardiopathie ischémique.

Cette affection a été rendue incohérente comme à plaisir, ainsi elle est tantôt considérée comme une maladie due au *garmī*[65], chaude, tantôt au *sardī*[66], froide. Le « brouillage » démonologique ne contribuait pas à la clarté du syndrome.

64. Permanent, le *kābūs* devient le *sokāča*, et le *sokāča* est synonyme de *sadar*, c'est-à-dire le vertige.
65. Pour Iṣḥāq, Oribase et Thābit ibn Qurra'.
66. Pour Yūḥannā ibn Māsawayh, Muḥammad Zakariyā et Ḥunayn ibn Iṣḥāq.

Le *finjīdaj*[67]

C'est une entité clinique peu claire, visiblement liée aux lendemains de festins trop lourds et trop arrosés. Cela advient, selon Jurjānī, à ceux qui ont trop mangé et trop bu, trop longtemps, et sans faire d'exercice. C'est apparemment une pathologie en rapport avec le déconditionnement cardio-vasculaire. Le corps est « *saturé* », il est empli, dans les chairs et dans ses conduits (nerfs, artères et veines), de vents et de vapeurs lourdes. Le sujet est dans un état d'asthénie prononcée, il est hébété et bâille en permanence. Sa conscience donne des craintes, aussi propose-t-il de lui masser les artères carotides « *cela le ramène à un meilleur état* », l'explication étant que ces gros vaisseaux du cou sont les voies du passage du pneuma, « *si le passage est fermé le pneuma ne peut passer, il faut lui donner la possibilité de se concentrer et en libérant la pression on donnera plus de force au pneuma* ». Cette manœuvre doit être faite avec précaution, le danger étant la syncope *(ġašī)*, il ne faut faire ce massage « *à qui ne pourrait le supporter*[68]. »

Maladies où prédominent les troubles neuropsychologiques

Dans le *Trésor*, Jurjānī cite six atteintes de la raison *(āfat-e ʿaql)* qu'il traite avec plus ou moins de lignes. Ce sont le *farāmūškārī*, l'*āblahī*, le *ġaflat*, le *haẕiyān*, l'*eẖtelāṭ-e ḏihn* et le *fasād-e taẖlīl*.

Le *farāmūškārī*[69]

C'est l'amnésie, le terme arabe utilisé dans la définition est : *fasād aẕ ẕikr* (« défaillance de réminiscence »). Le secteur touché dans le cerveau est la partie antérieure[70] et, en raison des relations de la faculté de mémoire avec les autres

67. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-5-2. *Ḏaẖīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie IV, chapitre VII.

68. Il s'agit du massage sino-carotidien recommandé dans les tachycardies sinusales, les contre-indications portent sur les antécédents d'accidents vasculaires cérébraux et sur les risques de détachement d'une plaque d'athérome.

69. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-4-6. *Ḏaẖīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre IV. Aëtius, VI-23 *(De memoria deperdita es Ruffo et Galeno)*.

70. C'est bien dans la partie antérieure du cerveau (première, *jozv-e naẖostīn)* que se situe le dégât, cela n'est pas en contradiction avec le fait que l'organe de la mémoire *(ḥāfeẓeh)* soit logé en arrière du cerveau, car l'auteur raisonne dans la théorie des trois mémoires d'Avicenne dont la première est le « sens commun ».

fonctions cérébrales, construction mentale *(fekr)* et discernement *(tamīz)*, ces deux fonctions situées en arrière, sont aussi concernées. Le sujet de ce fait est incapable d'initiative. Le *farāmūškārī* est plus habituellement une atteinte secondaire de la partie antérieure, car l'atteinte préalable des zones de la construction mentale et du discernement, du fait des connexions, aboutira à une atteinte de la mémoire.

Il y a un *farāmūškārī* sec et un *farāmūškārī* humide. La conservation des souvenirs anciens et la perte des données récentes signent une atteinte froide et sèche. La perte des souvenirs anciens et la perte des données récentes signent une atteinte froide et humide. Il existe des troubles particuliers où le souvenir revient petit à petit ou encore où l'oubli est immédiat.

L'*āblahī*[71]

Il s'agit de ce que la psychiatrie européenne du XIXe siècle, peu avare en qualificatifs plus subjectifs que scientifiques, plaçait sous les vocables d'idiotie, d'imbécillité, de débilité. Il s'agit soit d'un affaiblissement *(noqṣān)* de l'*'aql*, soit de son abolition *(boṭlān)*. Ici 'Īsmā'īl Jurjānī n'est pas loin de ses confrères européens, le terme *āblah* (idiot) se suffit à lui-même et il n'est pas besoin d'approfondir la sémiologie et l'on peut se contenter de : « *ses signes sont ceux d'un déficit en 'aql* ». L'affection touche les enfants et les vieillards. Quand elle concerne les enfants, on peut présumer qu'il s'agit d'une forme d'arriération mentale, quand elle frappe les personnes âgées, on peut déceler sous le nom d'*āblahī* tous les processus démentiels du grand âge.

Le *mezāj* froid est cause de cet « état » (préfère employer le terme « *ḥāl* »), car le froid coagule le « *pneuma de la cogitive* » (*rūḥ-e mofakkereh*) et la fait prendre comme en glace. Le secteur touché ici est la partie médiane du cerveau et, faute de chaleur fécondante, cette zone consacrée à la construction mentale et au discernement devient stérile.

Il existe trois formes cliniques *d'āblahī*, froide simple, froide et sèche et froide et humide ; on en déduit les particularités à la nature des agents qui interviennent.

71. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-4-5. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre IV.

Le *ġaflat*[72]

L'auteur semble faire de cette pathologie une forme mineure de la précédente. Il s'agit probablement de ce qui, en sémiologique neuropsychologique, est appelé de nos jours apathie.

Le secteur touché dans le cerveau est la partie médiane. Comme pour l'arriération mentale, il est dû à un affaiblissement de l'*ʿaql* ou de son abolition.

Cette pathologie se caractérisant par des troubles légers de l'intelligence, mais indubitables aux yeux de ceux qui font profession de maîtriser leur propre intelligence, a posé, évidemment, plus de problèmes de droit que de médecine. Le musulman souffrant de *ġaflat* est-il ou non responsable de ses actes ? Les juristes limitèrent leurs actes au coup par coup. On note que les hommes de loi ḥanbalites furent plus sévères, et un des leurs, Al Marġīnānī, (H. 6e/XIIe siècle), estimait que le *noqṣān-e ʿaql* était cause globale d'incapacité en droit. Ils n'avaient pas maille à partir avec la justice cependant, car les simples d'esprit avaient la réputation de ne pas nuire à leur prochain, à la différence du *majnūn* (en persan *dīvāneh*), presque par définition agité et agressif.

Le *haḏiyān*[73]

C'est le « délire ». C'est une « émotion » *(eẓṭerāb)* qui perturbe les fonctions de la construction mentale et du discernement. Le sujet est incapable de parler, de bouger, de penser et d'agir comme il faudrait *(keh bāyad kard)*. La région du cerveau qui est touchée est encore la partie médiane. La cause la plus fréquente est un excès de chaleur qui affecte le cerveau et y provoque cette agitation anxieuse, l'*eẓṭerāb* ; contre toute vraisemblance le sujet voit des formes, des figures, humaines ou non, et toutes « *visions qui n'ont pas d'existence réelle* ». Il y a adhésion du malade qui crie : « *Chassez de devant moi cette personne !* » La dyscrasie chaude simple peut être responsable, mais il s'agit plutôt des effets des vapeurs de combustion d'atrabile, de sang ou d'humidités putrides, lesquelles vapeurs viennent s'accumuler dans les cavités du cerveau. Et ces vapeurs montent au cerveau particulièrement en cas de fortes fièvres, comme les fièvres cholériformes (*wabā'ī*[74]), ou des fièvres liées à un abcès d'un organe (utérus, estomac) ou d'un membre (jambe). L'auteur signale que dans le *haḏiyān* l'atteinte de la substance peut là aussi être due au froid.

72. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre IV.

73. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-4-4. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre IV.

74. Le terme *wabā'* recouvre outre le choléra à *Vibrio cholerae*, tout syndrome cholériforme dont sont responsables *Vibrio parahaemolyticus*, *Vibrio El Tor* ou encore les shigelles. C'est la déshydratation extracellulaire puis totale, qui est cause de la « léthargie cholérique » puis du coma.

L'*eḫtelāṭ-e ḏihn*[75]

C'est le « chaos du discernement ». Assimilable à la maladie précédente, l'*eḫtelāṭ-e ḏihn* se caractérise par la perte de la sensibilité. Le malade ne réagit plus aux stimuli douloureux, la douleur *(dard)* ne lui parvient qu'atténuée, éteinte *(zāyel)*. Il n'a plus conscience de lui-même. Quand un patient attaque à la main sur les murs des mouches (qui n'y sont pas), c'est un signe d'*eḫtelāṭ-e ḏihn* (le *ḏihn* est un concept particulier, une intelligence mémorielle). Le secteur touché dans le cerveau est toujours la partie médiane.

ʿAlī Ībn al ʿAbbās imputait à l'atrabile la responsabilité de l'*eḫtelāṭ-e ʿaql*, ce qui suggère que, pour lui, la confusion mentale entrait dans de très nombreux cas dans la constellation de la mélancolie qui est, elle-même, le terme médiéval qui recouvre plus nettement nos actuelles psychoses. Ce serait néanmoins faire un anachronisme que d'assimiler cette notion aux bouffées délirantes.

Le *fasād-e taḫīl*[76]

C'est la « corruption de l'imaginative ». Nous citons pour mémoire cette affection dont seul le nom est donné par Jurjānī. Il s'agit comme son nom l'indique d'une atteinte de l'organe de la faculté imaginative *(qowwat-e muḫaylah)* qui, comme nous l'avons vu, produit les *ḫiyāl-s*.

À ces six atteintes de la raison *(āfat-e ʿaql.)* il faut rajouter la mélancolie, la manie, la lycanthropie et la rage. La maladie de l'amour *('ešq)* qui s'ajoute à ces quatre « folies » *(dīvānegī)* se place dans le texte d''Īsmā'īl Jurjānī après la mélancolie, un peu en continuité.

La *māliḫūliā*[77]

La mélancolie regroupe des syndromes qui ont les signes cliniques des zones de la psyché atteintes, par action de l'atrabile qui affecte le pneuma psychique *(rūḥ-e nafsānī)*.

75. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-4-4. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre IV.

76. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-4-7. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre IV.

77. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-4-9. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre I. Aëtius, VI-9 *(De melancholia ex Galeno, Ruffo et Posidonio)*.

C’est une maladie protéiforme. En effet, la mélancolie associe deux potentialités symptomatologiques, celle liée à la bile noire et à ses effets, et celle des lieux affectés qui sont les lieux des facultés psychiques telles que vues dans la première partie.

Nous sommes dans la phase postavicennienne, phase où se constitue l’architecture de la nosographie mélancolique comme elle parviendra à sa cohérence finale avec Isḥāq Ībn ‘Imrān (m. 873), c’est-à-dire les trois mélancolies, la mélancolie « cérébrale », due à une attaque de la bile brûlée, la mélancolie « dyscrasique », « délire » chronique, dû à l’atrabile ou à la bile brûlée, et la mélancolie par « connexion » par atteinte secondaire de la psyché après une attaque par l’atrabile d’un organe ayant un rapport privilégié avec le cerveau.

La clinique « psychique » de la mélancolie est la suivante.

Elle est la résultante du dérèglement, de la défaillance ou de l’abolition de l’activité des organes cérébraux chargés de leurs fonctions propres. Il y a un parallélisme anatomoclinique absolu entre l’atteinte des sens internes et l’expression du type de mélancolie.

Ainsi, en touchant la partie antérieure du cerveau, l’agent nocif va générer une pathologie des représentations ou images sensibles internes : les *ẖiyāl-s* sont pathologiques. En attaquant le cerveau moyen, la matière morbide induit des affections de la pensée au sens large, ce sont alors les pensées *(āndišeh)* qui sont pathologiques. Si le cerveau postérieur est touché, le sujet est atteint de troubles de la mémoire *(farāmūškārī)*.

‘Īsmā’īl Jurjānī s’est plus particulièrement penché sur deux atteintes, celle des *ẖiyāl-s* (représentations sensibles) et celle du *wahm* (intuition, c’est-à-dire le *ma’nā* que nous avons déjà vu), l’atteinte de ce dernier par le biais d’une affection de la faculté estimative *(qowwat-e wahm)* qu’on sait être une nouveauté développée par Avicenne. Cette faculté a été étudiée avec acuité par ce dernier qui voyait là une « ligne de partage des eaux » entre le monde de la psyché humaine et celui de la psyché animale. On comprend qu’un déficit là comporte un risque non négligeable pour l’homme de verser dans l’animalité par abolition de ce sens interne si propre à l’homme.

Jurjānī cite plusieurs exemples bien connus d’affection de la *qowwat-e wahm* : un homme qui estime n’avoir plus de tête, un autre qui croit que sa peau est en parchemin, une femme qui pense abriter dans son ventre un serpent. Le *wahm* affecté se modèle au gré des préoccupations, des activités du malade avant qu’il tombe malade, enfin il intègre les particularités du sexe de l’individu concerné. L’auteur s’exprime ainsi :

> *« Les wahm-s sont accordés aux occupations auxquelles le corps étant sain s’était accoutumé : par exemple si [le malade] est soldat, il prétendra au pouvoir, il parlera d’empire, de projet de guerre, de forteresses à enlever et si un homme lui paraît hostile le wahm qui lui viendra à l’esprit sera qu’un groupe a pris la décision de le tuer et*

de l'empoisonner. S'il est homme de religion, il prétendra être prophète et faire des miracles et des révélations, il tiendra des propos à la place de Dieu et en appellera au peuple. »

Sur un autre registre, Jurjānī cite Galien qui signalait un cas de mélancolie où le malade mentionnait une crainte permanente de voir le ciel s'effondrer sur sa tête. C'est, explique Jurjānī, que ce malade devait être versé en astronomie. Tout comme le marchand de volailles qui s'est cru devenu poule ou le vendeur de poteries qui s'est imaginé être en terre cuite.

L'influence du sexe sur la nature de la *qowwat-e wahm* affectée est relevée par l'auteur qui donne un cas qui, selon toutes probabilités, lui est advenu et que Jurjānī a rencontré au cours de sa pratique : « *Cette maladie touche les femmes de façon spécifique en cela qu'elles redoutent que leurs règles ne s'écoulent au-delà de leur durée [normale].* »

Le délire, on le voit, ne peut qu'être ancré dans le réel, l'intelligible. Mais dans la pratique il est fort probable, au vu des exemples précédents, que le praticien faisait des prouesses pour relier tout délire à un vécu bien solide.

Le délire n'existe que quand le malade est incapable de critiquer ce que ses sens lui ont soumis. Et l'auteur cite un cas glané chez Galien d'un médecin qui se croyait environné de flûtistes, par la puissance de sa raison cet homme avait corrigé l'information trompeuse communiquée par ses sens. Comme nous l'avons déjà vu, Jurjānī rapporta le cas d'un de ses amis qui, mordu par un chien, était poursuivi par son « image » imprimée dans sa mémoire, et ce n'est qu'en faisant appel à sa raison que cet ami de l'auteur put relativiser la réalité du phénomène.

Dans sa forme partielle ou complète, la mélancolie, en fait, se définit comme une maladie du caractère marquée par des troubles du comportement. L'activité motrice déployée par le mélancolique ne s'accorde pas avec une maladie réputée froide et sèche. La notion de « *bile brûlée* » *(ṣafrā'-e sūẖteh)* permet de donner des muscles au délirant qui devient le *furiosus* des médecins d'Occident. Immobile, apathique et sombre, le mélancolique type est atrabilaire, agité mais tout aussi sombre, ce mélancolique-là sera de bile brûlée.

Cette ligne de fracture est fondamentale, elle est que la « folie » se divise en agitée ou non en agitée, sans considération aucune à la souffrance du sujet. L'« agité » se caractérise surtout par sa logorrhée intarissable et décousue, un bégaiement reconnaissable entre tous, le *lothġrah*, une sexualité insatiable, l'insomnie, la contraction viscérale généralisée. Il est l'incarnation du désordre de l'âme. Il est donc tout le contraire du mélancolique prostré chez qui le phlegme n'est pas étranger à ce tableau fait d'aboulie, d'apragmatisme, voire de léthargie.

L'agité est classiquement un possédé, un énergumène, un être « *agi* ».

Or à aucun moment Jurjānī ne fera appel à la notion de possession pour expliquer les troubles psychomoteurs bruyants, et pourtant il a lu Avicenne qui, dans le *Canon* (III-1-4-8), laisse comme une porte ouverte à cette notion (il n'est

pas permis de douter de l'existence des djinns ni de leurs pouvoirs même s'ils sont limités selon les textes) : « Certains médecins croient que la mélancolie est due à un djinn, quant à nous, dont le propos est la médecine, nous disons que si cela est dû à un djinn, ce serait (tout de même) par le biais de la transformation du "mezāj". »

Jurjānī fait abstraction de cette remarque et pour lui l'homme est « *agi* » par la bile brûlée ou par l'atrabile. L'auteur donne des exemples où le malade est le jouet de l'humeur nocive et est le terrain où s'exerce une force irrépressible qui le met en action : c'est un boutiquier, que cite Galien, qui, poussé par sa fureur destructrice projeta dehors toutes ses marchandises et, finalement, aussi son enfant qui en mourut. Il expose également un cas dont il attribue la cause à un mélange de phlegme et d'atrabile, mélange donc où la « mélancolie » épouse les traits de l'*āblahī* (déficit intellectuel sévère) :

> « *Cette affection est advenue à une personne qui n'avait pour but que faire rire les gens : il se laissait tomber à terre et faisait semblant de ne pouvoir se relever et, en se lamentant, demandait aux passants de l'aider à se lever. Si alors quelqu'un lui tendait la main, il s'en emparait avec force et la maintenait. Cela afin de faire rire. Et il urinait sur ses habits, toujours pour faire rire.* »

Cette petite observation s'écarte nettement de ce qu'on est en général habitué à lire en fait de mélancoliques. Mais deux points ressortent, l'aberration du jugement et la tonalité contrainte de la conduite de l'homme malade.

Les troubles de l'émotion sont évidemment majeurs et ses deux axes, anxiété et dépression sont au premier plan, l'une étant la part bilieuse, l'autre étant la part atrabilaire. On comprend combien utile fut la notion de « *bile brûlée* » pour donner un sens au maître symptôme de toujours, l'agitation anxieuse *(eẓṭerāb)*.

La tristesse est le premier symptôme, l'angoisse flottante est suggérée et Jurjānī note que l'anxiété a tendance à se cristalliser sur un objet précis : peur de la foudre chez le malade de Rufus d'Éphèse, qui se terrait dans les sous-sols de sa demeure quand l'orage grondait, peur immotivée des chiens que Jurjānī put observer, et l'auteur en conclut une évidence qui est le malheur des phobiques, que leur domaine de liberté en est limité. Ces peurs ne sont pas absurdes, elles sont seulement anormalement exagérées.

On note qu''Īsmā'īl Jurjānī évoque à peine la question – qui est un lieu commun de la pensée arabo-musulmane – de la capacité surhumaine qu'ont certains individus par la force singulière de leur *qowwat-e wahm* ; plus que de la simple divination, c'est toute la question du lien entre nature humaine et don de prophétie qui se trouve posée.

En abordant l'affirmation de Rufus d'Éphèse parlant de la présence d'une faculté de divination chez le mélancolique, Jurjānī se contente d'écrire : le malade « *annonce des événements à venir et ceux-ci se réalisent ; en connaître l'explication est*

la tâche du philosophe, pas du médecin ». Ce thème remonte au problème XXX/1 d'Aristote qui introduisait dans le tableau de la mélancolie ce don de prophétie, dimension surnaturelle.

On comprend la prudence de Jurjānī, car, au moment même où il écrit, les théologiens musulmans se sont emparés de la question et en font des commentaires avec une certaine passion de la complexité qui leur est propre. Il n'a pas échappé à Ġazzālī que cette assertion avait pour conséquence directe de faire du Prophète un être, certes hors du commun, mais simple outil d'une constitution cérébrale. Aussi, dans le *Tahāfut al falāsifā (La Réfutation des Philosophes)*, le théologien sunnite met en garde les croyants de banaliser les prophètes avec des arguments de la philosophie grecque, avec toutes les conséquences que cela impliquait. Il est remarquable que Ġazzālī, néanmoins, et Jurjānī est à l'unisson visiblement, accorde un certain crédit à la notion de facultés imaginative et estimative « sur-efficaces », s'exprimant en une « faculté rationnelle spéculative exceptionnelle » ou une faculté de conception prompte » *(qowwat al ḥads)*, déjà présente de fait dans la psychologie d'Avicenne.

La mélancolie est aussi une maladie qui s'exprime dans le corps. L'activité motrice déclenchée par la bile brûlée qui active trop la *qowwat-e ḥarakat*, la faculté motrice, membro-motrice, est un élément de ce versant somatique de la mélancolie. S'appuyant sur Galien, Jurjānī fait de l'estomac un organe à la fois cible et cause de la mélancolie. L'estomac, on le sait, est avec l'utérus, les reins et la vessie, l'un des quatre organes qui ont des liens de préséance avec le cerveau, par « connexion ». Il existe un « grand nerf qui va du cerveau au cardia » qui permet l'action du premier sur le second. Le cerveau du mélancolique peut mettre en branle l'estomac, « *comme le cerveau de l'épileptique les membres* ». On le comprend, l'ulcéreux sera diagnostiqué mélancolique. Inversement, le cerveau peut être touché secondairement par l'estomac en raison de l'incapacité de celui-ci de dégrader l'atrabile : c'est l'« hypochondrie » *(morāqā)*, et des vents parviennent au cerveau pour y produire les acouphènes qui sont tels des « *bruissements d'arbres, des tintements de grelots ou des grincements de moulin* ».

Les autres symptômes somatiques sont exposés avec plus de clarté dans les *Aġrāẓ aṭ ṭibbiyah* que dans le *D̠aḫīrah* ; ce sont les rétentions des excreta et des règles et les affections dermatologiques ; ainsi l'atrabile filante est responsable de la gale, du lichen noir et du prurit. Les cancers chéloïdes relèvent aussi de la mélancolie somatique ; ils sont attribués à l'hypochondrie avec inflammation. L'atrabile épaisse et stagnante amène varices, hémorroïdes et éléphantiasis.

Ce qui ressort du discours de Jurjānī sur la mélancolie c'est l'attachement qu'il donne au symptôme qu'il estime capital dans l'affection : la « *contraction* » *(qabẓ)*. Visiblement, pour cet auteur, ce qui prime, c'est moins les productions psychiques pathologiques que l'impact de la « *contraction* » dans le corps. Jurjānī est intimement persuadé de la prééminence de cette dimension quasi physique de

la mélancolie ; aussi le mot persan *gereftegī* qui signifie tristesse lui tient lieu de preuve, le mot étymologiquement voulant dire « prise », « contraction », « resserrement ».

Jurjānī, à partir de cette sémiologie, a conçu une sorte de grille de saisie constituée de six critères qui vont guider la conduite thérapeutique :

– les caractéristiques ;
– sa présentation, sa physionomie, son discours ;
– la présence ou non de « vents » (borborygmes, acouphènes, spasmes musculaires) ;
– l'état de l'estomac du patient ;
– les troubles du sommeil (insomnie et cauchemar) ;
– les habitudes antérieures avant la constitution de la maladie et les causes déclenchantes possibles.

Il est utile de faire un rapide compte-rendu de cette thérapeutique afin de prendre en considération le parcours du mélancolique à partir du moment où il est entre les mains des médecins. On pourrait parler de deuxième phase de la maladie.

La thérapeutique de la mélancolie dans le *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī* est calquée sur celle des grands prédécesseurs. On a donc, dans cette encyclopédie médicale, une vue rétrospective de la prise en charge de la mélancolie jusqu'à la période de Jurjānī. Les références sont le *Canon* d'Avicenne et, surtout, le *Kitāb al Manṣūrī* de Rhazès, d'où Jurjānī puise ses principales recettes.

La base du traitement repose sur l'idée simple de restituer au cerveau son tempérament *(mezāj)* naturel, le *mezāj* qui permet au cerveau de réaliser au mieux ses fonctions. Dans ce but l'évacuation de la matière morbide et le contrôle de sa production sont la priorité. On traite à la fois les dégâts faits au mixte cérébral (traitement « symptomatique ») et les causes (traitement « étiologique »).

Dans un premier temps, on humidifie le cerveau et on le fortifie pour lui restituer sa capacité d'absorption, l'affaire est de pure physique, il faut que la substance cérébrale puisse être apte à retenir les informations des sensibles et des non sensibles. On procède, dans ce but, à des embrocations et à des fomentations de la tête avec des préparations à base de coings et de feuilles de myrte mêlées à de l'eau de rose, de violette ou de lotus. Puis l'on passe au traitement étiologique. Le praticien emploie les cathartiques en respectant un principe empirique qui est que « *plus l'affection est forte, plus l'action doit être rude* »… cette règle est cependant respectée avec prudence, car là « *l'excès peut rendre le malade "fou" (dīvāneh) ou maniaque* ».

La hiérarchie des purgatifs auxquels sera soumis le mélancolique est classique, elle est la suivante : électuaire d'épithym, puis médecine sacrée purgative de Galien *(ayāreh-ye fayqrā)* qui est composée en particulier d'aloès et de coloquinte, ensuite préparation à la pierre d'Arménie (constituée de cette pierre, d'*ayāreh-ye fayqrā*, de scammonée, d'agaric, d'épithym…), enfin la pierre d'Arménie seule,

c'est-à-dire de l'azurite[78]. L'estomac, de son côté doit être conforté, surtout dans les cas où il y a hypochondrie, on prescrit des emplâtres de mastic, d'absinthe, de souchet et de serpolet. En cas d'hypochondrie, on fortifie l'estomac aussi par des stomachiques parmi lesquels prime l'absinthe.

Dans cette logique purgative, quand le corps du malade est totalement envahi par un sang mêlé d'atrabile, la saignée est indiquée. Les autres organes qui sont impliqués dans la maladie doivent être traités spécifiquement ; ainsi dans la mélancolie où la cause première est le foie ou les voies biliaires, en raison de la chaleur nocive qui en signe l'atteinte, on recommande des sirops à base de jus de pastèque ou de melon conjoints. Si la mélancolie « secondaire » a pour origine la rate, on donne des fortifiants qui sont propres à cette affection-là et on saigne à la veine salvatelle, sur le dos de la main. En cas de faiblesse du cœur, on donne un cordial à base de safran, de doronic, de cardamome, de myrobalan de Caboul.

Jurjānī croit peu qu'on puisse vraiment guérir un mélancolique quand la maladie s'est installée. Il faut interpréter cela comme la constatation du fait que ce nouveau *mezāj* est devenu l'instance physiologique autour de laquelle s'organisent désormais les vies psychique et somatique de l'individu, que ce *mezāj* est devenu le substrat fondamental de sa personnalité, de son identité. On sait qu'en persan moderne, par glissement de sens, le mot *mezāj* définit la personnalité du sujet[79]. Jurjānī pense comme Avicenne que la mélancolie est une maladie qu'il faut plutôt prévenir. Un sujet qui donne tous les signes qu'il est prédisposé à cette affection doit par des règles hygiéno-diététiques éviter de faire basculer son *mezāj* dans le domaine de la maladie. Aussi un tel sujet doit-il éviter de consommer de la viande de bœuf ou de chèvre, des gros poissons, du gibier (qu'il soit de plaine, de montagne ou d'eau), des salaisons, des choix pommés, des lentilles, des conserves au vinaigre, du fromage sec, du pain fait de farine mal tamisée ou du blé vieilli.

Le mélancolique en puissance doit éviter les pleins rayons du soleil et se préserver des réflexions abstraites.

Dès que les premiers signes de maladie se sont manifestés, ces prescriptions hygiéno-diététiques sont renforcées. L'alimentation doit désormais reposer sur des plats aqueux et frais, sur les œufs, les viandes de volailles de basse-cour, sur la viande d'agneau, et si l'hypochondrie est de la partie, les viandes mises à mollir sous la neige et les viandes semi-rôties sont recommandées. Le patient doit aller au *ḥammām* et se frictionner au sortir des bassins avec de l'huile de violette. Le cadre de vie du malade doit être agrémenté, pour lui « mettre le cœur en joie » : il faut « *que la maison soit bien tenue, qu'elle soit propre, qu'elle embaume grâce à des*

78. L'azurite étant un carbonate de cuivre. Alexandre de Tralles, *Œuvres médicales*, trad. F. Brunet, tome II, p. 92. La pierre d'Arménie, connue des Romains, semble avoir été aussi un carbonate de magnésie.

79. On dira donc communément de telle ou telle personne que telle maladie, telle tâche, telle opinion, telle conduite ne sont pas dans son *mezāj*.

fruits odorants et des huiles parfumées ». Avicenne allait au-delà : « Beaucoup font des crises et prennent peur à cause de choses qui les préoccupent, le meilleur traitement est de dissiper ces pensées » et, par conséquent, « ce qui fait le plus de mal [au malade] c'est le vide et l'isolement ». Ainsi tout doit être bon pour distraire et pour occuper le mélancolique : Avicenne préconise d'écouter des chants et même de faire des cures de sommeil, c'est ce que retient 'Īsmā'īl Jurjānī qui estime que « le sommeil est le meilleur remède », en précisant qu'« il faut intriguer pour lui faire venir le sommeil ». Avicenne, quant à lui, propose, assez facilement semble-t-il, l'emploi du pavot. Jurjānī n'utilise qu'en des cas extrêmes l'électuaire opiat *(ma'jūn)*.

Outre la mélancolie se rattachent aux quatre « folies » *(dīvānegī)* de Jurjānī, la rage[80], la manie[81] et la lycanthropie. Ce qui les réunit c'est l'agitation. Les malades qui en sont atteints, ce sont les « *furiosi* » de l'Occident médiéval en opposition aux « *mente capti* », idiots, simples d'esprit mais aussi déments, sujets ayant perdu leurs capacités intellectuelles en règle générale avec le grand âge. Les individus frappés de *dīvānegī* (étymologiquement possédés par un démon ou *dīv*) sont remarquables pour leur agitation et leur agressivité autant que pour leur déraison. Ils sont « agis », ce sont des énergumènes.

L'*'ešq*[82]

C'est le « chagrin d'amour ». Cette entité clinique qui remonte au moins à Oribase se rattache à la mélancolie, car son agent en est la bile noire. Le chagrin d'amour est en fait le chagrin d'amour pathologique, le symptôme remplace la pathologie. Ce terme recouvre donc au gré des auteurs médicaux les crises de l'adolescence, certains mode d'entrée dans la schizophrénie, voire ce qu'une nosographie devenue désuète dénommait « paranoïa sensitive ».

Nous sommes encore confrontés ici à l'association de l'atrabile et des émotions.

C'est une maladie à associer à la mélancolie, car elle peut en être comme une voie d'entrée et d'autre part, pour beaucoup d'auteurs, l'atrabile, effectivement, y a sa part. Jurjānī qui place cette affection entre la lycanthropie et l'arriération mentale, la définit comme un « *amour exagéré* ». L'amoureux présente

80. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre IX, discours IV, chapitre II (le chien domestique enragé – *dīvāneh*), chapitre III (le loup et le chacal enragés), chapitres IV à VI (l'homme enragé).

81. 'Īsmā'īl Jurjānī cite, pour mémoire, en quelques lignes, la manie *(maniyā)* : le malade se comporte comme les bêtes féroces *(dadegān)*, il « *casse et frappe tout ce qu'il rencontre* ». L'agent de la maladie est la bile jaune brûlée ou des vapeurs d'atrabile brûlée.

82. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-4-11. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre III.

indéniablement des troubles, des symptômes proches de ceux de la mélancolie, des ruminations *(waswās)*, il « *s'y engloutit* ». Toutes ses pensées sont concentrées dans l'adulation de la « bien-aimée ».

La cause en est une faculté concupiscente *(šaḥwānīya)* trop vive. Le délire amoureux a donc une tonalité animale, il faut donc se référer avec prudence aux modèles littéraires, qui sont nombreux, pour en avoir un « profil médical ». D'ailleurs le poète Neẓāmī Ganjavī insiste pour bien ôter cette ombre bestiale au tableau idyllique de la passion éthérée de Majnūn pour Laylā ; son héros a fui dans le désert où il a su séduire les animaux sauvages qui y pullulent : « *[…] Il n'y a en lui rien de la bête brute, sinon les bêtes sauvages l'aurait dépecé, comme aussi il a su maîtriser la bête de son Moi.* » (LVII-74.) Le Majnūn littéraire n'est en rien animal.

Les signes cliniques de la maladie d'amour sont recueillis par un bref examen : le sujet a des yeux « énamourés », très enfoncés et secs même quand il doit pleurer. Il produit une haleine chargée de vapeurs froides. Sa voix est prise, aussi s'exprime-t-il mieux avec ses yeux. Avicenne notait qu'il papillonne des yeux. Le malade d'amour arbore un air béat, « *comme s'il avait vu une belle chose ou attendait une bonne nouvelle* ». « *Quand on lui récite un sonnet* (ġazal) *ou distique* (beyt), *il sourit si le thème est celui de l'union des amants, il pleure et la tristesse le saisit si le thème en est la séparation.* »

Il est sujet à la stupeur[83] et a des difficultés à dormir ; l'insomnie fut un thème littéraire que sut exploiter 'Aṭṭār : l'amoureux tourmenté s'est finalement endormi sur le sol, la belle vient à passer, elle glisse dans sa manche ce mot : « Lève-toi ô homme silencieux […] si tu prétends être amoureux, honte à toi ! », et le poète ajoute son commentaire : « Si l'amoureux dort ailleurs que dans son linceul, je l'appellerai amoureux, mais de sa personne. » (Nouri-Ortega, 2007.)

L'examen est confirmé par la classique prise du pouls qui s'affole dès qu'il est question de près ou de loin de la bien-aimée.

Le traitement est à la fois classique et très empirique psychologiquement. Il faut rafraîchir le cœur et éliminer les humeurs. Le malade est d'abord soumis à une ferme purge des humeurs « brûlées » qui se sont accumulées dans son corps. Si l'amoureux est trop faible pour supporter cette purge, il faudra, au préalable, soutenir la force du malade « *en lui donnant des espoirs* ». On fait dormir l'amoureux avec des préparations somnifères, on l'occupe aussi, pour qu'il oublie ses « obsessions ». Il écoute des contes et de la musique (le chant, *samā'*), cela divertit et rend le cœur joyeux[84].

83. Les formes littéraires privilégient l'évanouissement qui est plus agréable au lecteur, Zoleyḫā chez le poète Jāmī de Hérat en est sujette dès sa plus tendre enfance ; à 7 ans *(l'âge de raison)*, elle a sa première perte de connaissance (bī-hūšī) en raison, précisément, d'une attaque de *sodā'* (atrabile).

84. Il faut réchauffer le cœur, rendre le cœur joyeux, tout se passe dans ce chapitre comme s'il était fait bon marché de la rigueur de la théorie qui veut que tout soit « cérébral » dans le traitement des émotions. Comme chez Avicenne, l'exposé de la question de la maladie d'amour surprend par son évident manque de rigueur.

On emploie des techniques psychologiques assez rudimentaires, comme donner de l'importance à un objet aimable autre que la bien-aimée, dévaloriser celle-ci et confier cette dernière tâche à des vieilles femmes ou à des bardaches. Avicenne observait à ce propos que les femmes sont beaucoup plus compétentes que les hommes à découvrir les défauts des bien-aimées et donc à nuire. Si l'amoureux est raisonnable *(ḫeradmand)*, il doit pouvoir être remis dans le droit chemin grâce aux conseils des proches[85].

Le pronostic repose sur la crainte que la maladie d'amour soit en fait une « mélancolie » ou que l'on s'enferre dans une chronicisation. Et sur ce second point, il faudra éviter que l'amour ne « *se renouvelle* », par exemple en étant trop prudent, en essayant de faire changer d'objet amoureux le malade qui risquerait aussitôt de reporter ses « obsessions » sur la nouvelle bien-aimée. Il faut donc dans la transition diriger le malade sur autre chose, une activité qui occupe ; Avicenne, à ce propos, suggère de faire carrière, les honneurs à la cour sont de bons dérivatifs, il conseille aussi au malade d'amour de partager sa couche avec des prostituées et de les admettre à ses festins.

Dans la clinique de l'*ešq* le soufi Rūzbehān propose une hiérarchie des amours qui traduit une grande science de l'âme humaine et nous fait réfléchir sur une approche plus que culturelle du phénomène. Il s'agit d'une échelle à cinq degrés[86]. Le premier degré est constitué de l'« amour bestial », celui des hommes vicieux, blâmable en raison du libre cours donné à la concupiscente. Vient ensuite l'amour naturel des humains, Rūzbehān le place à un carrefour entre l'âme rationnelle qui motive le sujet, l'âme charnelle, l'âme cosmologique *(nafs-e kollī)* et l'âme trompeuse *(nafs-e faribandeh)*. Le troisième amour est l'amour spirituel des hommes d'élite, ceux de l'acuité *(leṭāfāṭ)*, cet amour ignore l'impureté de l'âme humaine, le feu de la concupiscente n'a pas prise sur lui. Le quatrième est l'amour intellectuel *('ešq-e 'aqlī)* des mystiques *(āhl-e ma'rifat)*, c'est la voie qui mène à l'amour divin qui suit et qui est le sommet. L'amour divin est celui des contemplatifs *(āhl-e mošāhedeh)*. Le retour offensif de l'âme charnelle est une menace non négligeable pour tous, qu'ils soient hommes d'élite, mystiques ou contemplatifs.

Ces cinq amours-là ne sont pas pathologiques, car il n'y a pas souffrance. Ce sont cinq degrés de plaisir, du plus « commun » au plus éthéré.

85. Neẓāmī Ganjavī mentionne dans son poème des échantillons de ces conseils des habituels « parents et amis qui veulent du bien » à Majnūn : il y a d'autres beautés sur terre que Laylā, son père peut le déshériter, il doit respecter l'honneur de ses parents dans cette affaire, il doit bien comprendre qu'il se comporte comme un animal (rare évocation de la question qui mérite d'être notée).

86. Rūzbehān, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, trad. H. Corbin, Paris, Verdier, 1991, p. 58-59.

Le *qoṭrob*[87]

C'est la lycanthropie. Tout traité de médecine persan comporte pour être complet un chapitre sur le *qoṭrob* dans la section concernant les maladies de la tête. Rāzī, Buḫārī, 'Alī Ībn al 'Abbās, Ībn Sīnā, 'Īsmā'īl Jurjānī ou plus tard Tiflīsī[88] ont consacré des pages à cette affection. Ces auteurs, tous persans, sont représentatifs de leur période dont les séquences sont deux : l'après-Rāzī et l'après-Ībn Sīnā.

Le chapitre du *qoṭrob* est ordinairement placé à la suite de la rubrique consacrée à la mélancolie, comme lui faisant suite naturellement. Toutefois, cette affection, qui ne convainc pas, s'insère de manière artificielle comme s'il s'agissait d'un exposé convenu. Elle se perçoit manifestement comme un reliquat d'une entité déjà pressentie comme désuète au sein de la classique et rigide nosographie *a capite ad calcem* (en persan *āẕ sar tā pā*), cette classification des maladies qui suit un ordre invariable, allant de la tête aux pieds et d'une façon si profondément figée qu'elle ne saurait tolérer une éviction ou une innovation, et donc toute modification de fond.

L'exposé médical du *qoṭrob*, en fait, semble avoir soulevé plus de problèmes aux auteurs médicaux qu'il n'en a éclairci pour le lecteur ; se posent en effet les questions de la définition même du mot, celle de l'étiopathogénie, celle de la clinique, et, bien entendu, celle du traitement, ardu comme il est de règle dans ces affections.

Le terme même de la maladie place d'emblée celle-ci dans l'univers de l'étrange. Le mot qui n'a pas l'architecture étymologique habituelle du vocabulaire médical persan en impose par son obscurité apparente. Alors que les auteurs médicaux de l'Iran médiéval parviennent, la plupart du temps, à fournir des étymologies qui crédibilisent le côté « scientifique » de la chose, racines grecques et arabes, ici l'étymologie exposée s'égare dans les versions populaires éloignées du sens original. Car *qoṭrob* est bien un terme d'origine grecque qui est *lukanthrôpos*, l'homme-loup[89].

Dans les traités médicaux, il apparaît que c'est un animal qui est l'éponyme de la maladie, mais ce n'est pas celui auquel on s'attendrait, le loup, c'est le *qoṭrob*, c'est-à-dire un insecte.

Jurjānī rapporte dans son chapitre que la maladie doit son nom à un « *petit animal* » comparable au moustique *(pašeh)*[90] qui circule à la fois à la surface

87. Le chapitre correspondant chez Avicenne est : *Canon*, III-I-4-10. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours I, partie II, chapitre II. Aëtius, VI-11 *(De lycanthropia seu cnathropia quam quidam melancholima lupinam vocant ex Marcello)*, qui se réfère à Marcellus, Ruffus, Archigène et Iustus.

88. Kamāl ad Dīn at Tiflīsī (XIe-XIIe siècle), auteur du *Kifāyat aṭ ṭibb*, ms persan D/94 (n° 2753) de la Bodleian Library d'Oxford.

89. Duval (R.), « Origine grecque du mot arabe *qoṭrob* », in *Journal Asiatique*, Paris, janvier-février 1892, tome VIII, p. 156-159.

90. Le moustique, chez Šamardān, est associé à la fièvre quarte ; cette association est remarquable à souligner, mais il est possible que l'association du moustique et du paludisme soit

des eaux et au-dessus. Ses mouvements sont caractérisés par la brusquerie avec des déplacements rapides de droite à gauche et vice versa, et d'avant en arrière et vice versa, cela sans aucune logique *(bī tartīb va bī ma'nī)*. Le propos d'Avicenne est à peu près semblable. En arabe, le mot *qoṭrob* revêt différentes significations : luciole, ver luisant, il peut désigner aussi une chouette, une sorte de rat, voire une plante indigène de Syrie, la bardane, dont l'écorce luit la nuit. Toutes ces productions de la nature ont la particularité de se révéler la nuit, tout comme les feux follets. En arabe, *qanṭrobos* ou *qoṭrob* désigne tout simplement la goule mâle. L'hésitation d'Avicenne dans le *Canon* est révélatrice : certaines autorités, d'après lui, considèrent que le *qoṭrob* est une goule mâle, alors que d'autres pensent plutôt qu'il s'agit d'un loup pelé, mais pour Ībn Sīnā, malgré tout, il n'y a pas de doute, c'est un insecte[91].

L'association loup-garou-goule n'est pas fortuite. En effet, il semble qu'ici une digression d'anthropologie religieuse soit nécessaire : en Égypte pharaonique, les âmes des défunts, *âkh*[92], étaient censées rôder et veiller sur les nécropoles qu'elles protégeaient des pilleurs de tombes. Par ailleurs, le signe hiéroglyphique employé pour désigner le mot est l'*Ibis comata*, oiseau au plumage brillant (*âkh* voulant dire« briller »). L'*Ibis comata* figure donc l'esprit lumineux qu'incarne l'âme errante. Un autre aspect de cette référence à relever est la présence autour de l'*âkh* des dieux aboyants, Oupouaout et Anubis. Le premier est celui qui ouvre la route de l'autre monde au bien heureux *âkh*, le second est celui qui préside à la momification et donc à la transfiguration du mort en *âkh* ; cette opération aboutit à une « illumination » vivificatrice par le biais de rites magiques. Ces dieux sont tous deux des chiens du désert, *Canis lupaster* (on retrouve les canidés de la lycanthropie). Ainsi la nécropole égyptienne n'est pas déserte, elle est habitée par les âmes brillantes, *âkh* et leurs protecteurs, les dieux chacals.

Par la suite, tout se passe comme si l'imaginaire du Proche-Orient avait opéré une fusion entre mythes égyptiens et mythes grecs (Lycaon). Et l'Égypte alexandrine de l'Antiquité tardive semble avoir été le lieu où s'opéra cette fusion : les possédés qui erraient dans les nécropoles entraient en relation avec les revenants, eux-mêmes serviteurs d'Hécate, la déesse lunaire. Les créatures démoniaques se saisissaient de leurs âmes et dépouillaient les possédés de leur contrôle sur eux-mêmes. Et par là, elles les affligeaient de troubles nerveux et mentaux

due plus à l'agitation de l'accès palustre qu'à l'implication bien réelle de l'insecte comme vecteur dans le paludisme, dans une forme de « théorie des signatures », utilisé en amulette, le moustique est censé prévenir les crises.

91. Avicenne, *Canon*, III-1-4-100. Neẓāmī ʿArūẓī, dans les *Quatre Discours*, présente Avicenne dans le rôle du thérapeute d'un cas de *qoṭrob*, (ou de mélancolie), c'est un prince bouwayhide frappé de boanthropie ; on retrouve dans le récit la méthode classique qui consiste à entrer dans le jeu du malade, avec l'interpellation désinvolte du souverain sur ce ton : « Bah ! Le maigre animal ! Il ne faut pas le tuer mais lui donner du fourrage pour qu'il engraisse », astucieuse mais naïve ruse pour glisser clandestinement les médicaments adaptés et efficaces dans le fourrage du ruminant (Neẓāmī ʿArūẓī, *Les Quatre Discours*, trad. I. de Gastines, 1967, p. 151).

92. Englund (G.), *Akh, une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala University, Stockolm, 1978, p. 14, 19, 36, 42, 86, 146 et 149.

qui les rendaient repérables aux yeux de tous. Ces lycanthropes de l'Antiquité à son déclin n'étaient donc alors que des possédés qui, par leurs comportements seulement, s'assimilaient à des loups[93]. Peu avant Galien, Marcellus de Sidé fut le premier à faire un tableau classique de la lycanthropie qui devint le point de départ de dérives ultérieures. D'emblée la nouvelle entité pathologique fut incorporée, sans trop de modifications par rapport à l'archétype, au registre des maladies psychiques et figura dans les ouvrages médicaux tardifs grecs (Aëtius d'Amide, VI-11, Paul d'Égine, III-6, Oribase, VIII-10).

La notion de revenant liée au *lukanthrôpo*s grec se pérennisa chez les Gréco-Égypto-Romains et vint nourrir la mythologie orientale d'avant l'Islam. On en a la démonstration avec Mas'ūdī qui, dans *Les Prairies d'Or*[94], tout en suivant Jāḥiẓ, décrit les *qoṭrob-s* comme les produits monstrueux de l'union du génie du feu, du vent *samūns* avec son alter ego femelle créé par Dieu de la même façon que fut créée Ève. Un des trente et un œufs qui furent pondus mit le jour à une *qoṭroba*, mère de tous les *qoṭrob-s* ; ici la *qoṭroba* a l'allure d'une chatte. Nous sommes dans la problématique, car tout cela, poursuit Mas'ūdī, n'est que le produit d'une imagination surexcitée par la solitude des déserts propices aux rêveries de ce genre engendrées par la peur. L'égaré des espaces sans hommes est dans un état qui déclenche une production d'atrabile, avec hallucinations visuelles et auditives « à peu près comme un homme en proie à une obsession démoniaque ». Quant à la chouette *hām* mentionnée par Mas'ūdī, elle évoque plus l'oiseau *âkh*, car le *hām* est l'âme du défunt qui hante les endroits désertés et les champs de tombes. Mas'ūdī rejette ces créatures dans le monde du paganisme d'avant l'Islam, et s'empresse de rappeler le propos du Prophète qui déclara qu'il n'existait ni *hām* ni *safar* (ver intestinal diabolique). De là peut-être le peu de cas fait à la dimension démoniaque du *qoṭrob* que l'on constate auprès des auteurs médicaux persans.

L'étymologie erronée de la lycanthropie revisitée fut diffusée à l'Ouest, par le biais des traductions latines ; la version de Bernard de Gordon en est un échantillon, écho de l'exposé d'Avicenne :

> Cutibat, c'est une manière d'araignée qui va sur les eaux de fontaines et a longues jambes. […] [I]celle bête, on l'appelle capraigue. Et pour ce que quand on voit [d'] aucun[s] qui fait [d']aucune[s] chose[s] folle[s] ou enfances, on l'appelle capraigue.

La deuxième dimension de la question du *qoṭrob* est son étiologie. Se posent les problèmes de la métamorphose du malade, de la réalité de cette opération et de l'explication physicienne du phénomène. L'affection nous oblige à l'interrogation

93. Cumont (F.), *L'Égypte des astrologues*, p. 168-170 ; Roscher (W.-H.), « Das von der Kynanthropie handelde Fragment des Marcellus von Side », *Abhandlung der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächs. Gesellschaften* (XVIII-3), S. Hirzel, Leipzig, 1896.

94. Mas'ūdī, *Les Prairies d'Or*, III/311 (chapitre XLVIII/1193), III/314 (chapitre LXIX/1204) et III/323 (chapitre L/1207).

éternelle du débat médico-théologique sur la lycanthropie : *corporis mutatio* ou *alienatio mentis* ? Folie réelle ou transmutation animale ?

Aborder la question de la métamorphose implique d'apprécier le degré d'autonomie de l'âme par rapport au corps. Que l'âme puisse « informer » le corps n'allait pas de soi pour les aristotéliciens orthodoxes pour qui l'âme est indissolublement liée au corps par la « forme » *(ṣūrat)*. Nous l'avons déjà vu, dans le système d'Aristote, tous les corps du monde sublunaire sont des mélanges, à des proportions diverses, des quatre constituants ultimes de la matière, eau, terre, feu et air ; et Galien[95] a radicalisé cette opinion, le mélange, le mixte *(mezāj)* conditionne la « forme » et les propriétés des corps (qui sont leur « nature », *ṭabī'at*) du corps, des organes et des lieux anatomiques.

Pour Avicenne, dans ses annotations de la *Théologie d'Aristote*[96], il est manifeste que si l'âme confère aux corps leurs facultés tant qu'ils demeurent *en leur mixte* (cela parce que l'âme a besoin d'un corps pour se perfectionner), c'est bien qu'elle est elle-même la cause du mixte (II-8). Et l'« épanchement divin » confère à l'être en même temps une *stabilité spécifique* (VII-7) cela de façon qu'il existe deux *mezāj-s*, le *mezāj* inné et le *mezāj* acquis ; le *mezāj* inné est propre à l'individu et spécifique selon l'espèce et le *mezāj* acquis est le résultat des aléas de l'existence, du mode de vie, de l'âge, etc., d'un façonnement par une multitude de facteurs externes et internes. L'« allure » du sujet est le produit des deux. Pour Avicenne il n'est donc pas concevable qu'un *mezāj* inné d'une espèce puisse acquérir la composition d'un mixte d'une autre espèce. C'est l'« épanchement divin » qui, en amont, maîtrise et domine la différenciation des espèces. C'est pourquoi, aux yeux d'Avicenne, autant la physiognomonie, avec ce qu'elle implique, est licite, autant l'alchimie ne l'est pas, car c'est bien d'alchimie dont il s'agirait si l'on envisage la transmutation. Avicenne donne son point de vue dans le *Kitāb aš šifā'* :

> Quant aux prétentions des Alchimistes, il faut bien savoir qu'il n'est pas dans leur pouvoir de changer réellement les espèces ; ils peuvent, certes, faire de bonnes imitations. Colorer en blanc par exemple le métal qui est rouge, pour le faire ressembler à de l'argent ou en jaune pour le faire ressembler à l'or. […] Cependant les substances sont conservées, elles sont seulement dominées par des qualités acquises de telle manière qu'on peut se tromper à leur sujet. Mais que la différence spécifique soit arrachée ou revêtue, la possibilité ne m'en est jamais apparue clairement. Au contraire, loin de moi [la pensée] que ce soit permis, car il n'y a point de moyen de désagréger le mixte pour en tirer un autre mixte[97].

La métamorphose du malade en un loup véritable, dans le sens d'une opération alchimique, est exclue, les rapports qui existent au sein des corps entre

95. Galien, « Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps », in Galien, *L'Âme et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 77-116.

96. Vajda (G.), « Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote* (extraits des *Ennéades* de Plotin) », in *Revue Thomiste*, 1951, n° 2 (Desclée de Brouwer).

97. Holmyard (E.-J.) et Mandeville (D.-C.), *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being the sections of the « Kitâb al-Shifâ'* », Paris, Geuthner, 1927, p. 41.

parties élémentaires sont intangibles. On ne pourra donc, comme en Occident, se muer en loup même avec des recettes appropriées. Cela ne serait concevable que dans l'école de Jaber. En Occident la lycanthropie a été appréhendée avec beaucoup moins d'inquiétudes théologiques, au risque de donner souvent à Dieu des pouvoirs très limités en comparaison avec la puissance des forces démoniaques, Satan manipulant les lois de la nature avec autant d'aisance que Dieu, ce qui est impensable en Islam. Le débat sur les zoomorphoses commença tôt, avec l'analyse de la transformation de Nabuchodonosor en bœuf par saint Jérôme (vers 340-420) ; celui-ci dans son *Commentaire sur Daniel* plaidait pour une métamorphose authentique, mais réalisée par la puissance de Dieu, formule acceptable par tous (*Daniel* IV/28-31). Le pouvoir accordé aux démons dès Origène (IIᵉ-IIIᵉ siècle) fit que des métamorphoses dégradantes pouvaient être réalisées par des agents des forces du mal.

Par la suite, toujours dans la chrétienté, en ce qui concerne les seuls lycanthropes, on verra s'affronter deux théories, celle de la métamorphose réelle, fruit de la puissance du démon (le sujet est soit victime, soit complice du Malin avec lequel, en général, il signe un pacte) et celle de la métamorphose illusoire, fruit de l'atteinte de la faculté imaginative du sujet soit par des drogues, soit par une humeur devenue « peccante », en premier l'atrabile. Cette seconde perspective a été celle retenue par les galénistes orientaux pour qui, en fin de compte, la causalité de la lycanthropie n'est qu'humorale et nullement démoniaque, et pour qui la présentation du malade n'emprunte que très sommairement l'allure du loup.

Les religieux, quant à eux, placèrent métamorphose *(masḫ)* et transmigration *(nasḫ)* sur le plan spirituel, ôtant au débat beaucoup de son pittoresque et aussi sa périlleuse dimension objective ; on parlera de métamorphose intérieure quand il s'agira de s'inspirer du verset coranique V-65 :

> Il [les] a transformés en singes et en porcs.

Mollā Ṣadrā Šīrāzī s'en tiendra à cette solution :

> Un tel homme peut avoir extérieurement la forme humaine,
> Dans sa réalité intérieure il a la forme de telle ou telle bête[98].

Il suffit alors de considérer que l'homme privé de *logos*, la raison, devient pareil à l'animal. Les commentateurs sont de cet avis et l'argumentent de manière

98. Sohravardī, *Le Livre de la sagesse orientale*, présenté par H. Corbin, Verdier, 1986, p. 604-626. M. Sa'īd Bīnā-ye Moṭlaq, professeur de philosophie à l'université d'Ispahan, nous indique que la différenciation de *masḫ* (passage de l'âme à un corps inférieur) et de *nasḫ* (passage de l'âme à un corps supérieur) fut un riche domaine de l'exégèse coranique ; il s'en trouve une synthèse dans le *Kašf al Haqā'iq* de Šayḫ 'Abd al 'Azīz ībn Muḥammad Nasafī (édité par Aḥmad Mahdavī-ye Dāmġānī, BTNK, Téhéran, 1965).

irréfragable, tout scolastique, avec la notion *d'ittiḥādī*, de composition unitaire de chaque forme et sa matière.

Pour revenir aux médecins, on constate chez eux une quasi-unanimité sur la causalité humorale du phénomène, bien qu'ils soient en réalité peu sûrs de la nature exacte de l'humeur agissante et qu'ils préfèrent s'abstenir d'en donner une (on est dans un contexte tout à fait différent d'avec la mélancolie). Une chose est certaine, c'est que la maladie est due à une attaque sèche, froide ou chaude, du cerveau. Beaucoup d'agitation orientera le praticien sur l'implication du chaud sec, un tableau de relative apathie fera craindre une attaque de sécheresse froide. L'agent responsable de l'affection est soit l'atrabile, pour Boḫārī, soit du sang brûlé qui vire à l'atrabile pour Tiflīsī qui s'abrite derrière l'autorité d'Ībn Māsawayh, soit de l'atrabile ou de la bile brûlée pour Avicenne et Jurjānī. D'après Boḫārī, le cerveau est dans un tel état de dessiccation qu'il ne possède plus la texture nécessaire pour réaliser ses fonctions qui exigent que sa substance soit malléable. Desséché en effet, le cerveau ne peut plus intégrer les perceptions sous la forme des représentations labiles *(ḫiyāl)*, il ne peut plus non plus les agencer *(ḫiyāl na-bandadaš)*, ni être capable de permettre au sujet de comprendre *(fahm)* ni de mettre les informations en mémoire *(yād)*. De ce fait, « toutes les activités "sociales" *(āf'āl-e siyāsī)* [du malade] sont abolies », est-il ajouté en note marginale dans l'exemplaire manuscrit de la Bodleian Library[99]. De ce fait, pour Boḫārī, le traitement de la lycanthropie sera identique à celui de la mélancolie où l'atrabile s'accumule dans les cavités et les conduits du cerveau.

La clinique de la lycanthropie emprunte ses grandes lignes à l'exposé d'origine de Marcellus de Sidé, et ce tableau sera reproduit de manière assez stéréotypée par les auteurs médicaux arabo-musulmans ; c'est là une confirmation que l'on a affaire plus à une pathologie théorique que réelle, ou du moins il s'agit d'une affection peu fréquente. Le lycanthrope exprime une certaine souffrance intérieure :

– par le faciès, d'abord : les yeux du malade sont enfoncés dans les orbites, ils sont secs et peu mobiles. Son teint est citrin. Sa maigreur résulte de ses excès d'agitation et d'exercice, mais ses membres musclés sont en réalité moins constitués de muscles que de nerfs et de tendons. Son corps est meurtri par les pierres ou les épines qui l'écorchent dans ses courses décérébrées ; les chiens, par ailleurs, le mordent au passage ;

– par son humeur : il est triste (*āndūgīn*, écrit Boḫārī), sur son visage se lit le *taedium vitae*, il est amer *(torš)* ; son refus de vivre se traduit par l'anorexie : Boḫārī mentionne le cas d'un lycanthrope qui se refusait à s'alimenter, on dut avoir recours à la force ;

99. L'édition Matīnī est ici incomplète, la phrase restituée est : « *va hameh-ye āf'āl-e siyāsī tabāh šavad be-d-īn āfat* » (Buḫārī, *op. cit.* p. 248, note 2).

– par son comportement marqué par l'agitation anxieuse : celui qui est atteint de lycanthropie ne peut tenir en place, fait observer Jurjānī. Pour cet auteur, l'assimilation du lycanthrope à la « capraigue » est totale. Mais Avicenne fait lui aussi de l'agitation le maître symptôme de la lycanthropie : le malade est un égaré qui court en tous sens, va et vient sans savoir où il va et pourquoi il y va, il oublie en chemin le but de sa course et change alors de direction. Ses membres témoignent de l'extrême intensité de son agitation intérieure. Il est un « énergumène ».

S'il rencontre sur son passage d'autres hommes, il s'empresse de les éviter et s'enfuit dans les zones désertiques. Pour s'écarter le plus possible de l'humanité, il élit domicile *(ma'wā')* dans les cimetières *(gūrestān-hā)*. Il ne communique pas, il pousse des cris effrayants (*bāng*, écrit Tiflīsī). Inversement, remarque Boḫārī, le lycanthrope peut demeurer silencieux *(ḫāmūš bāšand va hīč soḫan na-gūyand)*. Quoi qu'il en soit, il est privé de parole sensée, le désignant ainsi, faute de langage, comme participant au monde des animaux. L'ouïe, liée au langage, est parmi les cinq sens celui que Jurjānī tenait pour principal, car, précisément, il plaçait de ce fait l'homme au-dessus des autres animaux de la Création[100].

Le lycanthrope est imprévisible, car, paralysé par la peur des autres, il donne le change par une mobilité trompeuse qui peut être le prélude à un assaut agressif ; aussi, d'après 'Īsmā'īl Jurjānī, le médecin doit-il, en présence d'un lycanthrope, savoir rester sur ses gardes *(ḥaḏar kardan)* et ne pas laisser s'endormir sa propre vigilance.

Pour Boḫārī, la maladie ne se définit pas par cette mobilité fébrile, l'affection est avant tout une atteinte de la raison *(ḫerad)*. On peut supposer que le malade n'a pas nos facultés de perception en notant la façon particulière avec laquelle il regarde les autres hommes, les yeux écarquillés. Avicenne en conclura, plus péremptoirement, que la faculté de sensibilité externe est déficiente chez le lycanthrope et sa vue affaiblie ; comme l'animal, le lycanthrope n'a pas la perception consciente de ce qu'il voit.

Enfin tous les auteurs médicaux persans, et en premier Avicenne, affirment que le lycanthrope n'est en règle générale pas dangereux, il n'a rien de son homologue d'Occident, le loup-garou.

La symptomatologie décrite est trop vague dans sa brièveté pour lui donner un sens. Le praticien médiéval pouvait ranger dans cette catégorie diagnostique bien des troubles, en priorité sans doute les phénomènes hypochondriaques de transformations et de métamorphoses de psychoses dépressives délirantes. Certains patients pensent être faits de matières fragiles, de beurre, de verre, de papier, de terre cuite, comme nous l'avons vu à propos de la mélancolie, comme

100. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī* (livre VI, discours III) ; l'*amentia* en Occident se définissait aussi par l'inaptitude à la communication et le fou était alors assimilé à l'« animal dépourvu de raison », voir Simonet (J.), *Du concept de maladie mentale chez saint Thomas d'Aquin*, thèse médecine Broussais, 1971, p. 18. Laharie (M.), *La Folie au Moyen Âge*, p. 70.

ils peuvent avoir la conviction délirante d'être métamorphosés en animal et donc griffent, marchent à quatre pattes, miaulent ou aboient. Le phénomène peut être aigu, réactionnel, en « raptus » ; sous la forme collective, on a un exemple pittoresque et saisissant avec l'épidémie de miaulements dans un couvent rapportée par Pierre Nicole (1625-1695)[101].

Chez les auteurs médicaux persans, la question de la transformation n'est pas au premier plan, l'animalité n'est même évoquée que de manière contingente. Nous sommes loin des lycanthropes du Moyen Âge occidental tardif qui se sont approprié le maximum des caractéristiques du loup. Le tableau nous est fait aussi d'une psychose extrêmement régressive avec autisme, démentification, agitation. Mais il est fort probable que le *qoṭrob* ait englobé d'authentiques cas de rage, dans ses formes psychiques.

Le traitement de la maladie a, bien entendu, des parentés avec celui de la mélancolie. Il débute par des saignées copieuses, menées jusqu'à la syncope (*āndar faṣd-e ū mobālaġāt konand*, précise en effet Jurjānī) ; cette méthode est attribuée au médecin grec Rufus d'Éphèse par Tiflīsī. On exécute par la suite une purge à l'epithymum que Tiflīsī attribue cette fois-ci à Ībn Māsawayh, c'est une purge au petit lait qui est de longue date le purgatif spécifique de la bile et de l'atrabile[102]. On lutte aussi contre la dessiccation, et le patient prend des bains d'eau tiède ; là encore quand il s'agit d'humidifier, 'Īsmā'īl Jurjānī insiste sur l'énergie qu'il faut y déployer aussi *(āndar tarī bāz āvardan nīz mobālaġāt konand)*. Ce dernier praticien recommandait le vin blanc qui a la double vertu d'augmenter l'humidité du corps et d'amener le sommeil. On évite les diurétiques et on prescrit une alimentation sans amidon, qui consomme l'humidité du corps et crée des engorgements. Pour protéger le cœur du malade que les méthodes précédentes ont pu ébranler, on donnera au lycanthrope de la grande thériaque qui lui donnera de la force, des fortifiants et des humidifiants.

Ce traitement général est à peu de choses près celui de Marcellus de Sidé et des médecins postérieurs[103].

Quant au traitement local, il intéresse naturellement la tête : embrocations de la tête et instillation d'huile de courgette ou d'huile de violette, traitement dont on attribue la paternité à Māsajawayh.

Faute de résultats, on passera à une seconde étape, traitement étrange qui est le massage du lycanthrope. La complétude du corps apparaît comme le nœud

101. Raulin (J.), *Traité des affections vaporeuses du sexe*, Paris, 1758, p. 117 et suiv. La boanthropie des filles de Proétos, roi d'Argos, évoque la même pathologie (Hérodote, *Enquêtes*, IX-34). Melampous, le mage-médecin appelé par Proétos pour guérir ses filles qui se croyaient devenues vaches, les soigna par la magie et les herbes médicinales habilement déposées dans leur abreuvoir. Cette première mention d'un traitement de « métamorphose » évoque de manière frappante l'anecdote d'Avicenne thérapeute d'un prince bouwayde, voir note 44.

102. Ībn Bayṭār, n° 2066.

103. Ces traitements sont réunis dans « De melancholiâ ex Galieno, Rufo, Posidonio et Marcello, sicamii Aëtii libellus », in *Claudii Galenii Opera Omnia*, édition C.-G. Kühn, réédition Georg Olms, Hildesheim, 1965, XIX, p. 719 et suiv.

de l'affection, comme si la psychose avait été intuitivement décelée et comme si la lutte du sujet contre le morcellement du corps avait été perçue. Les mythes de zoomorphose passent pour la plupart par une mise en scène où le corps est, en son entier, soumis à un traitement de transformation ; ainsi en est-il, par exemple, de l'homme qui se mue en loup en s'immergeant dans un étang dans Pline (VIII-22) ou, bien plus tard, de l'homme qui « revêt la forme du loup » en se roulant dans le sable (Gervais de Tilbury)[104]. C'est bien par la peau que l'animalité se réalise et devient visible. La guérison doit donc s'obtenir en inversant cette trajectoire.

Tiflīsī attribue à Īṣḥāq[105] l'idée d'oindre le corps du lycanthrope pour le guérir, ce qui rend le corps *(tan)* fort *(saḫt)* et permet aux membres de devenir vigoureux *(qavī)* et déliés *(gošādeh)* ; le massage renforce la chaleur innée *(ḥarārat-e ġarīzī)*, et induit la résolution *(taḥlīl)* des « vents épais » *(bād-e setabr)* et des « sérosités denses » *(tarī-hā-ye lazej)*, nerfs et vaisseaux en ressortent raffermis. La justification du massage par les « somnifères » (froids, par définition) est toute différente chez Avicenne ; l'objectif de celui-ci était de traiter sans que « la chaleur des médicaments très nécessaires » pour venir à bout de la maladie ne s'ajoute à celle produite par les incessantes et épuisantes courses du malade. Le but alors poursuivi est de refroidir le corps et de combattre les effets secondaires du traitement général. Cette explication est peu satisfaisante. Car l'imbroglio est complet : la pathologie n'a pas de causes humorales vraiment définies, et donc la symptomatologie ne peut être rattachée véritablement de manière convaincante à quelque chose d'atrabilaire (froid et sec) ou bilieux (chaud et sec). Dans ces conditions, la thérapeutique ne peut être qu'incertaine quand elle se veut « étiologique », puisqu'elle se propose seulement de neutraliser les qualités des humeurs morbides (par exemple, traiter l'atrabile par le chaud et l'humide).

Jurjānī décrit la méthode à employer : on assure la contention des cuisses et des jambes, on frotte, puis on met les pieds du patient dans de l'eau chaude qui sera meilleure si on y fait infuser de la camomille. Le massage entre dans une stratégie tous azimuts : on verse sur la tête une décoction d'écorces de pavot et de camomille, on instille dans le nez de l'huile tirée des graines de courge ou de l'huile de violette. Cette même huile servira à frotter le nombril, le fondement et la plante des pieds du lycanthrope, et on lui versera sur la tête, au goutte à goutte, de l'huile de courge mêlée à du lait de femme ou du blanc d'œuf sur la tête. Ainsi de la tête aux pieds le patient est réinvesti, pétri comme une entité, cela en vue d'une seconde naissance, celle de la réappropriation par le sujet de l'unicité de son corps. On notera que si l'huile utilisée, à base de violette, ne figure pas dans la

104. Gervais de Tilbury, *Le Livre des merveilles,* Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 138-139.
105. C'est-à-dire *a priori* Ābū Ya'qūb Īṣḥāq Sulaymān al Īsrayīlī (850-env. 941).

pharmacopée de l'Inde, il est probable qu'il y ait une tonalité d'essence indienne dans cet appel au massage thérapeutique[106].

Jurjānī met aussi au premier plan le massage à l'huile de violette dans les soins du nouveau-né, réunissant là l'exploration et l'investissement du corps[107].

Ces massages passèrent en Occident, on les retrouve par exemple dans le *Liber Pantegni*[108]. Jérôme Cardan, au XVIe siècle, médecin féru en démonologie (et en lycanthropie) soignait ses propres troubles du caractère (souvent délirants) avec des massages quasi rituels de tout le corps. La notion d'onguent de guérison, d'origine manifestement orientale, est présente en Occident au titre de l'affection que nous avons déjà vue, associée à la mélancolie, le « mal d'amour » ; on en a un exemple avec le cas d'Yvain, le héros de Chrétien de Troyes, contemporain de Majnūn. Par folie amoureuse, Yvain s'animalise, il a perdu la raison et s'écarte du monde, l'onguent merveilleux de la fée Morgane le ramena à la raison avec friction « des tempes, du front et du corps entier jusqu'à l'orteil. »[109]

À l'inverse, pendant des siècles, les prétendus loup-garous d'Europe décriront dans leurs aveux (au cours de leur procès en sorcellerie) l'usage d'onguents, cette fois-ci utilisés dans le sens inverse, pour se transformer en loup. Ces onguents de transformations eurent bien des parentés avec les remèdes du *qoṭrob*, sans doute parce qu'ils ont été puisés dans la littérature médicale contemporaine ; ce sont, dans ces aveux, des frictions du corps avec des pommades et des liniments spéciaux, avec ingestion de breuvages à base de jusquiame, de stramoine et de belladone.

Ainsi dans les deux sens de la métamorphose (passage à l'état animal ou retour à l'état d'homme), il est fait usage de frictions du corps. Chaque passage, d'homme à loup, et de loup à homme, fait l'objet d'une opération spéciale. La sorcellerie occidentale fit appel à deux types d'onguents différents, l'un qui « change en loup », l'autre qui restitue la forme naturelle[110]. Les onguents du premier type étaient de deux sortes, soit de transmutation pure et simple, soit un onguent hallucinogène (la faculté imaginative étant illusionnée par l'effet du baume), le premier baume, radical, était suivant les dépositions couramment

106. C'est l'avis de Guy Mazars qui signale des indications proches en médecine indienne. L'Antiquité tardive vit néanmoins apparaître des thérapeutiques proches, bains huileux d'Archigène dans le traitement du délire phrénétique, frictions huileuses dans des indications plus élargies (Celse, Caelius Aurelianus, Oribase, Aëtius). L'huile de violette, en fait de l'huile de sésame parfumée à la violette, est propre à la pharmacopée arabo-musulmane : elle est employée pour réprimer et tempérer la chaleur excessive, et, à ce titre, est censée guérir les céphalées fébriles ou les insomnies (Ībn Bayṭār, n° 912).

107. « Graisse d'ours ou huile de nymphéa dont je m'enduisais dix-sept endroits du corps : les cuisses, la plante des pieds, la nuque, les coudes, les poignets, les tempes, le parcours des veines jugulaires, la région du cœur et du foie, et la lèvre supérieure. » (Jérôme Cardan, *Ma vie – De propria vita*, Paris, Belin, 1992, p. 51).

108. « *Jugatur mollicies manum et pedum ; brachia cubiti pedes cruri suaviter fricentur oleo viola.* » *Liber Pantegni*, Liber quintus pratice, cap. XX, « De melancolia et ejus cura », in Omnia Opera Ysaac, Lyon, 1515.

109. Laharie (M.), *La Folie au Moyen Âge*, XIe-XIIIe siècle, p. 230 et suiv.

110. Voir, à titre indicatif, la déposition de Michée Bauloz in Jean de Nynauld, *La Lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, Frénésie, 1990 (annexe I, p. 13 et suiv.).

employé par les sorcières pour transformer leurs contemporains en chats, hiboux, corbeaux, pies, essentiellement[111].

Pour revenir au *qoṭrob*, l'échec du massage entraînait le recours à la thérapeutique palliative qui était en premier ressort le sommeil profond. La logique est semblable à celle du traitement du cancer terminal, où Avicenne et Jurjānī faisaient appel aux seuls antalgiques.

Le meilleur moyen d'empêcher le lycanthrope de réagir avec violence ou de s'agiter est, en effet, de le faire dormir. Certes, Avicenne espère faire retrouver au malade un tempérament *(mezāj)* équilibré par cette méthode qui agit par la qualité du froid. Comme pour la saignée, l'excès ne sera pas de trop et le sommeil provoqué par l'opium pourra avoisiner le coma vigil. Et Jurjānī utilise la formule déjà vue qu'il reprend comme un refrain : « *āndar tadbīr-e ḫwāb-e ū nīz ham mobālaġāt bāyad kard* » *(Il ne faut pas craindre non plus l'excès en matière de cure de sommeil)* et en cas d'excès prononcé d'atrabile, il recommande une pilule du sommeil *(ḥabb-e šabyār)* ; composée de *Hiera pikra*, d'epithymum, de lavande stœchas, de pulpe de courge, de pierre d'Arménie, de lapis, lazuli, d'ellébore noir (pour un tiers du poids total…), de myrobalan de Caboul et de gomme adragante. Ce somnifère est réservé aux cas où l'on aura diagnostiqué une cause atrabilaire, il faudra être prudent si l'agent responsable est la bile brûlée ; à ce moment-là, on réduira dans la composition la plupart des ingrédients somnifères, à cause du trop grand risque de dessèchement. ʻĪsmā'īl Jurjānī conseille aussi un breuvage au *ḫašḫāš (Papaver somniferum)*, à base de jus de nénuphar, de jus de violette, de jus de concombre, de semence de blanc additionné éventuellement d'un *mithqāl*[112] de jusquiame blanche, psychotrope atropinique. La narcose se mènera aussi en externe, avec des embrocations (« arrosage » de la partie malade, avec des *naṭūl-s*, lotions, à base de morelle noire, de camomille et de laitue vireuse).

Les somnifères ne sont donc pas prescrits seuls mais bien avec des psychodysleptiques dont le prototype, utilisé depuis toujours contre la folie, est la mandragore *(sāsak, luffāḥ)*, et Ībn Bayṭār nous apprend, coïncidence intéressante, qu'elle a pour nom « *sirāj al quṭrub* » (la « lampe des goules ») ; vantée par Hermès, écrit-il, comme elle est la plante qui guérit les maladies dues aux génies et aux démons, elle est efficace contre la maladie mentale, l'aliénation mentale, les tics, l'épilepsie, les convulsions et la confusion mentale. D'où le paradoxe qui fit qu'en Occident ce remède psychodysleptique devint l'agent même de la maladie. Les drogues orientales furent mises, par les polémistes européens des XVIe-XVIIe siècles, au rang même de l'atrabile, véritable drogue interne produite par l'organisme :

111. La méthode employée était le massage total. Encore en 1711, un lycanthrope fut pris en flagrant délit à Salzbourg en Autriche, encore « couvert d'onguent des pieds à la tête », la boîte de crème qu'on trouva sur lui fut aussitôt saisie comme pièce à conviction, Jean de Nynauld, *op. cit.*, p. 166-167.

112. Entre 3,5 et 4,5 grammes.

> […] Les sens des lycanthropes ou cynanthropes sont trompés et déçus naturellement par la vertu des vapeurs et fumées intérieures qu'exhale la colère noire [c'est-à-dire l'atrabile] en leurs cerveaux, de même peuvent-ils être trompés par potions et poudres prises intérieurement, ou par collyre, onctions et parfums faits à l'extérieur, composés d'herbes, fruits, semences, racines, sucs, bois et quelques parties de certains animaux, lesquelles choses ont vertu de troubler et tromper les sens en leur présentant des vaines figures des choses qui ne sont point présentes en effet. De telles et semblables choses, les Turcs composent une certaine poudre qu'ils nomment « *Heiran Luc* »[113]…

Le *Heiran Luc* en question n'est autre que le haschich, la drogue de Hayranī Bābā, le Père Extasié.

Enfin, le traitement coercitif restait l'ultime traitement : Jurjānī estime cependant que les coups ont leur fondement théorique, car ils réveillent les facultés psychiques *(qowwat-hā-ye nafsānī)* et c'est pourquoi cet auteur recommandait de gifler le malade au visage ; on associait ce procédé avec une cautérisation du sommet du crâne. En désespoir de cause, Jurjānī propose de suspendre le lycanthrope dans une cage bien close. Et le praticien fait observer toutefois qu'il s'agit là de protéger le malade contre lui-même autant que de le protéger des autres ; on le ligotera, en effet, « *afin qu'il ne frappe les gens ni ne se fasse du mal dans ses mouvements convulsifs* ».

À aucun moment la lycanthropie n'est évoquée sur le mode de la diabolisation : le lycanthrope est un malade pour Jurjānī, certes, en nosographie, il est classé *dīvāneh* (terme construit à partir du mot *dīv*, démon), mais c'est là seulement comme nous l'avons déjà vu une dénomination médicale. Nous avons vu qu'il existe pour Jurjānī quatre *dīvānegī-s* : la manie, la rage, la lycanthropie et la frénésie. Buḫārī classe lui aussi la lycanthropie au sein des *dīvānegī-s*. Il n'y a donc plus que l'étymologie chez les auteurs médicaux persans pour placer la lycanthropie dans le monde de la démonologie.

La comparaison entre Orient et Occident quant à l'abord de la lycanthropie, sur les plans étiologiques et cliniques, démontre que la médecine scolastique orientale a su se préserver une grande marge d'autonomie à l'égard de la théologie, évitant les interférences qui n'auraient produit que des aberrations. Il semblerait néanmoins, contre toute attente, qu'en Occident la lycanthropie médicale n'ait pris un tour fantasmagorique que tardivement, à la Renaissance, quand la médecine occidentale éprouva la nécessité de se dégager de l'« arabisme ». On crut à la métamorphose, ce qui ne fut pas le cas en Orient. L'existence des monstres n'était cependant nulle part contestée, et la raison en était, d'ailleurs, que s'il n'était concevable de passer d'une espèce à l'autre, le foisonnement des espèces les plus invraisemblables était parfaitement reconnu avec toutes les « merveilles » possibles.

113. Jean de Nynauld, *op. cit.*, p. 105, 139 et 140.

Pour les raisons évoquées en première partie, il n'y avait aucune justification pour ʻĪsmāʼīl Jurjānī, de faire un relevé des troubles concernant un domaine qu'il considère comme extramédical.

Le domaine des passions

Les passions ne sont pas perçues comme pathologiques. Elles sont liées aux dyscrasies constitutives ou acquises et les premières sont le terreau des passions. Les psychoses passionnelles (érotomanie, jalousie, revendication) ne sont pas facilement repérables dans la nosographie persane. Il est probable que, d'une manière générale, ces psychoses étaient versées au compte de la mélancolie, comme en étant une forme.

Ce n'est donc pas chez les auteurs médicaux persans qu'on peut trouver des analyses fouillées des passions, puisqu'elles sont du domaine du normal, ce sont les écrivains du soufisme qui se sont penchés sur cette question complexe avec une grande rigueur. Les soufis furent, en réalité, des experts des passions.

Nūr ad dīn ʻAbd ar Raḥmān-e Isfarāyinī, au 7e-XIIIe-XIVe siècle, lointain successeur du Platon de la *République* (439d-442c), a établi une généalogie des « passions ». Les passions sont évidemment humaines, elles sont issues de l'union du corps et de l'esprit. Cette union donne l'âme et le cœur[114], lesquels donnent vie aux deux pulsions-mères qui sont avidité *(šarah)* et amour *(maḥabbat).*

L'avidité *(šarah)* et l'amour *(maḥabbat)* qui engendrent la première la colère *(ġaẓab)* et l'appétit *(šahwat)*, la seconde la sympathie *(šafaqat)* et la compassion *(raḥmat)*.

Puis le couple formé par la colère et l'appétit donne le jour aux sept passions filles négatives, et le couple formé par la sympathie et la compassion donne le jour à sept passions filles nobles.

Les sept passions négatives sont l'exact contraire de leurs petites-cousines, ce sont :

– la rancune *(ḥiqd)*, qui s'oppose à la douceur *(ḥilm)* ;
– la convoitise *(ḥirs)*, qui s'oppose au contentement *(qanāʼat)* ;
– l'avarice *(buḫl)*, qui s'oppose à la générosité *(saḫāwat)* ;
– l'envie *(ḥasad)*, qui s'oppose au zèle *(ġayrat)* ;

114. Cette filiation est capitale, l'âme est esprit ET corps, et le cœur est corps ET esprit.

– l'orgueil *(kibr)*, qui s'oppose à la modestie *(tawāẓū')* ;
– l'amour propre *('ujb)*, qui s'oppose à l'annihilation *(fanā)* ;
– l'injustice *(ẓulm)*, qui s'oppose à la justice *('adl)*.

Ainsi les sept « vices » de l'« âme impérative » *(nafs-e ammāra)* font face aux sept vertus de l'« âme pacifiée » *(nafs-e muṭma'inna)*.

A.-R. Damasio a observé qu'à la fois les sciences et la philosophie ne se sont jamais vraiment penchées sur la question des émotions, parce que, sans doute, l'animalité du sujet en faisait un sujet dérogeant. Les neurosciences du XXe siècle ont globalement mis de côté l'étude des émotions, jugées « trop subjectives », laissant aux psychanalystes le dossier, or ceux-ci, préférant la recherche de la cause des perturbations des émotions et ce que les sujets répètent au cours de leur existence affective, ne se sont pas intéressés aux émotions elles-mêmes, mettant donc de côté l'aspect purement cérébral des émotions.

Ce qui rend difficile l'approche des émotions, c'est que le contexte culturel, social et individuel influe de manière massive sur les phénomènes biologiques, dans l'établissement d'un seuil de réponse aux stimuli, par la nature de ces stimuli (ce qui sera cause d'émotion pour une personne ne le sera pas forcément pour une autre) ou le type de réponse à ces stimuli.

L'histoire du sujet conditionne ses réactions et le seul interférant est la conscience du sujet. Car il y a un lien entre les émotions et la conscience, laquelle permet aux individus d'avoir connaissance de leurs sentiments. La conscience règle la capacité du sujet à s'adapter correctement à une situation. Elle est aussi la cause de la souffrance psychique qui n'est autre que la conscience des contraintes que subit le sujet et qui lui sont imposées par les apprentissages affectifs. C'est cette souffrance qui amène l'individu à consulter s'il n'est pas épargné de cette souffrance-là par psychose (la souffrance de celle-ci étant autre).

L'émotion est un mécanisme biologique prévu pour permettre au sujet d'« éviter la perte de son intégrité », elle organise la réaction adaptée à la situation (fuite, approche, etc.) ; cela nécessite un contrôle du secteur viscéral (cardio-vasculaire, respiratoire, tonus musculaire) qui rend l'organisme capable de réaliser la réaction.

A.-R. Damasio propose une classification des « passions » qui est celle communément admise aujourd'hui :

– les émotions primaires ou universelles, bonheur, tristesse, peur, colère, surprise, dégoût ;
– les émotions secondaires ou sociales, embarras, jalousie, culpabilité, orgueil ;
– les émotions d'arrière-plan, bien-être, malaise, calme, tension.

Isfarāyinī a présenté un monde des « passions » où la dominante sociale est forte et où l'émotion primaire est comme mise de côté[115].

On verra cependant que le traitement des « passions » du temps d'ʻĪsmā'īl Jurjānī' visera l'ataraxie qui n'est autre qu'une émotion, le calme joint au bien-être mais non un état émotionnel nul.

Rhazès (Rāzī) fonde sa théorie des passions sur l'alternative fondamentale douleur-plaisir. L'homme fuit la douleur et recherche le plaisir qui est avant tout le « retour à l'état normal ». Le désir *(šahwat)* est la tendance naturelle du sujet à revenir à l'état normal. La souffrance psychique est contemporaine de la recherche de la jouissance, cette souffrance est l'inassouvissement (donc douleur). Le plaisir (alcool, musique, femmes) est une drogue et comme telle la dépendance se complique de désastres individuels, familiaux, sociaux, telles sont aussi les souffrances dues au plaisir. Rāzī donne un autre exemple de souffrance mentale, celui de la frustration. Il n'en va pas autrement du désir-*šahwat* des animaux qui cherchent à s'accoupler dans le seul but d'annuler cette douleur qu'est la frustration de n'avoir pu obtenir encore gain de cause dans leur quête sexuelle. L'accouplement permet l'extinction de la souffrance de la tension libidinale. Et le plaisir n'est que la fin de la tension. On remarquera que Rāzī semble prolonger ce raisonnement quand il évoque les frustrations par manque de l'objet aimé, le deuil, les « inévitables séparations », ce sont des causes d'émotions bien compréhensibles. La passion n'est pas simplement ce primat du désir-*šahwat*, sous toutes ses formes, c'est aussi, en amont, la dysharmonie de l'action des trois âmes (psychique, cordiale et végétale) et de leurs fonctions principales qui sont raison-*ʻaql*, désir-*šahwat*, énergie-*ġaẓab*. La sémiologie des passions, dans l'esprit de Rāzī, est toute dans les interactions de ces trois protagonistes.

Miskawayh ne fait pas de différence, en termes cliniques et esthétiques, entre le coléreux et celui qui est en proie au chagrin, l'amoureux pathologique ou le glouton : « Il est altéré dans sa forme physique, il se trouble, il tremble, il pâlit, il rougit, il maigrit, il grossit et passe par toutes sortes d'avatars directement observables… »

La sémiologie de la tristesse est toute de contraction *(īnqibāẓ)*, sèche et glacée. C'est, dit avec beaucoup de pertinence Rāzī, la souffrance du corps et de l'âme.

La sémiologie de la colère est toute de dilatation *(īnbisāṭ)*, explosive.

Le tableau de l'échappement au contrôle de la raison par la force de la colère fournit des descriptions brèves et vigoureuses. L'exemple suivant, occidental, ne nous dépayse pas, c'est le portrait d'un coléreux que donne Abraham de La

115. On observera, fruit du hasard ou non, que dans cette généalogie des passions d'Isfarāyinī les passions « petites-filles » sont nettement sociales et les passions fondatrices de la lignée, primaires.

Framboisière (grand lecteur d'Avicenne) donne le ton animalier du galénisme tardif en général qu'il soit d'Orient ou d'Occident :

> Qui est celui qui n'ait horreur du hideux spectacle de l'homme colère ? Il jette le feu par les yeux comme un démoniaque, il meugle comme un bête sauvage, il grince des dents comme un sanglier, il dresse le poil comme un hérisson, il égratigne de ses griffes comme un tigre, il trépigne des pieds comme un bouffon. Bref, il n'a aucune façon ni contenance d'homme, n'ayant plus de raison[116].

C'est une implosion affective, peu favorable à l'exercice serein de la raison, à laquelle on assiste si l'on suit Miskawayh. Le sang bouillonne dans le cœur et l'engorgement du cerveau est immédiat, mais on devine que ce bouillonnement est chronique si l'on analyse les tendances irascibles que cet auteur décrit :

> Les principales causes génératrices de ce processus sont l'infatuation ('ujb), la vantardise (iftiḫār), la querelle (mirā'), l'entêtement (lajāj), la plaisanterie (muzāḥ), la superbe (tīh), la moquerie (istizā'), la perfidie (ġadr), l'oppression (ẓaym), la recherche de ce qui procure le plaisir et entraîne la rivalité (tanāfus) et la jalousie (taḥāsud) des hommes entre eux. Le désir de vengeance (intiqām) est le but commun à toutes ces attitudes[117].

« Par ma vie ! s'exclame Rāzī, il n'y a pas de grande différence entre quelqu'un qui a perdu la pensée et la réflexion en état de colère et un fou. » Car le « fou » est à la fois agitation et déraison. Sur un registre moins imagé que La Framboisière, Rāzī fait un descriptif de crises de colère qui ne sont que coups de poing, gifles, coups de tête, cris, crachats.

On comprend que les limites ne sont pas claires entre le territoire des passions et de la « bestialité humaine » où l'âme rationnelle ne se fait pas entendre et le territoire de la folie où l'âme rationnelle est détruite (ou mise à l'écart). C'est tout le problème du cas Lamia que soulève Aristote. Ce dernier expose brièvement dans l'*Éthique à Nicomaque*[118] la folie de Lamia qui éventrait des femmes enceintes et dévorait leurs petits. Aristote s'interroge : est-ce de la bestialité ou de la maladie ? Si la nature de Lamia était monstrueuse, elle relevait de la « bestialité », si elle avait été rendue folle par la mort de ses propres enfants son comportement était le fruit d'une maladie. Ainsi, en cas de maladie, le fou ne perd pas son statut d'homme. Mais Lamia, comme le suggère Aristote, n'ayant jamais été humaine, s'apparentait à l'animal. Il établit une ligne de partage qui est le congénital et l'acquis (ce qui n'est pas très rigoureux en psychogenèse). Plus loin, Aristote évoque deux autres cas de folie, celui d'un homme qui immole sa mère en sacrifice et la consomme après, celui d'un esclave qui a tué un congénère pour lui dévorer le foie. On s'aperçoit que ces troubles sont tous liés à des dévoiements

116. La Framboisière (A. de), *Le Gouvernement nécessaire à chacun pour vivre longtemps en santé* in *Les Œuvres de N. Abraham de La Framboisière*, Lyon, J.-A. Huguetan, 1643, p. 95.
117. Arkoun (M.), *Miskawayh*, Paris, Vrin, 1970, p. 31l.
118. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1148b20.

de l'appétit *(orexis)*, pulsion générée par la concupiscente *(epithumia)*, ce qui, à l'évidence, pour Aristote, confirme que c'est bien toujours le *phutikon*, l'âme végétative, qui est concerné ; ce que démontrent aussi les mœurs bestiales des Barbares, anthropophages ou mangeurs de viandes crues.

Car Aristote compliquait la question avec l'intrusion de l'ethnologie. La bestialité est normalité chez les peuples inférieurs. Les Barbares sont remarquables pour leurs coutumes bestiales, anthropophagie, consommation de viandes crues… Le tyran aussi est bestial, semble-t-il, parce que tout lui est permis puisqu'il est source de lois, il introduit une dimension importante, celui de l'homme totalement libre qui se comporte en fonction des limites qu'il se donne. Ainsi Phalaris, tyran d'Agrigente, grâce à sa raison arrivait à contenir ses pulsions (manger un petit enfant ou se livrer à un plaisir sexuel déplacé), il est donc à la fois bestial et rationnel.

Les comportements, si l'on suit Aristote, peuvent être dévoyés en termes de vice, d'incontinence, ou de bestialité. La bestialité est rare selon lui, elle serait chez l'homme le résultat de maladies, de déficiences, de l'appartenance ethnique, de cas particuliers comme celui des tyrans.

Il y a donc celui qui est privé de la raison du fait de la nature et celui qui l'est devenu à la suite d'une maladie (accès de folie, épilepsie, c'est-à-dire des états morbides). L'insensé par nature est guidé par ses seuls sens, sans appréciation par la raison ; son état tient donc de la bête (les chiens n'aboient-ils pas spontanément « au seul bruit perceptible », sans analyser ce qu'il en est ? lit-on dans l'*Éthique à Nicomaque*). Aristote range au nombre de ces insensés les peuplades inférieures, les Barbares.

Les tyrans, les tyrans politiques et les tyrans domestiques, hantent la conscience des hommes d'*adab* « (les civilisés) en cet Iran médiéval. Et l'explication en est le triomphe du couple fatidique formé par la colère *(ġaẓab)* et par l'appétit *(šahwat)*. C'est ainsi qu'il faut lire, sans doute, les lignes un peu désespérées d''Aṭṭār sur l'homme sadique, le *fāseq*, si commun : « Il trouve son plaisir dans le crime et ce sont là les délices de son cœur ; son occupation est de faire mal aux hommes ; il se sent soigneusement éloigné des sentiers de la justice[119]. »

L'homme contraint, la culpabilité

Le langage médical reste un langage savant. Ce n'est pas dans le discours médical que le malade pense forcément sa maladie. On sait néanmoins que les grandes lignes du galénisme tardif ont diffusé dans la société, en particulier par

119. 'Aṭṭār, Pand Nāmeh, chapitre LVII. On a là un bref mais beau tableau du pervers qui, effectivement, excelle à se tenir éloigné des sentiers de la justice.

la littérature profane. Mais le discours religieux, lui aussi, a son impact. On ne peut concevoir que le malade lise sa maladie en marge de la réalité religieuse, or le discours religieux fournit des schémas mentaux qu'emprunteront forcément les malades. La théorie de la liberté humaine en Islam ne peut pas ne pas avoir imposé ses propres dimensions. Ainsi les aš'arites soutiennent qu'il y a deux classes d'actes, les actes acquis et les actes contraints. Dans ce second cas, l'homme n'agit pas de son propre chef, il est poussé, forcé, obligé, il ne peut échapper à ses conduites et à ses comportements. L'exemple fourni, bien que caricatural, est l'épilepsie *(ṣar')*, le malade, « même s'il s'efforçait de s'en délivrer, il ne trouverait pas le moyen d'y échapper et de ne pas accomplir ». L'homme n'est pas agent *(fā'il)*, sinon métaphoriquement, et l'acte humain est « création » de Dieu et « acquisition » de l'homme.

De son côté, Ġazzālī estime que l'homme est capable d'acte libre et volontaire *(iḫiyarī)*, puisqu'il peut juger qu'une chose est bonne, convenable *(muwāfiq)* ou non. Mais c'est la connaissance qui donc déclenche l'acte volontaire qui est en réalité un acte volontaire « téléguidé », l'*'aql* qui est émanation divine a tout simplement joué son rôle. La marge de manœuvre de l'homme est, là encore, limitée, les séquences décrites dans l'*Iḥiyā' 'ulūm ad dīn (Vivification des sciences de la foi)* illustrent cette « responsabilité humaine » à peu près inexistante :

La plume divine grave la connaissance dans le cœur de l'homme. La connaissance déclenche la volonté. La volonté met en mouvement la puissance. La puissance mobilise la main. La main taille la plume. La plume transporte l'encre. Voilà pourquoi le papier est noirci d'encre.

Ce texte a été minimisé dans sa portée au titre que cette chaîne d'opérations n'est pas une chaîne de causes et d'effets, mais la conclusion reste bien que chaque étape y est maîtrisée par Dieu.

Il ne faut pas perdre de vue que la masse des croyants n'est pas faite de théologiens qui pèsent leurs mots et leurs pensées ; ce que le croyant retient, c'est bien entendu ce qu'il souhaite un peu entendre : qu'il n'est pas *vraiment* la cause du mal qu'il cause[120]. Cela donne le fameux axiome māturīdite : « Dieu est le Créateur des actes et des hommes, mécréance et foi, obéissance et désobéissance[121]. »

Que pouvait retenir le croyant éclairé par des théologiens qui puisaient leurs arguments dans le discours des *falāsifa* dont ils se proclamaient néanmoins les ennemis ? Probablement que ses actes ne l'engageaient pas, non pas parce qu'il était clairement établi que Dieu en était le pur et simple auteur, mais, dans une

120. Les conséquences sont considérables : par exemple le principe de Voltaire de la nécessité sécuritaire de Dieu ne tient plus (Voltaire estimait que Dieu était nécessaire au moins dans l'esprit de ses domestiques pour ne pas qu'ils le volent).

121. Ābū Manṣūr al Māturīdī (H. 3e-4e/IXe-Xe siècle) énonce, cependant, que Dieu est innocent du mal de l'homme, car l'homme, chaque fois qu'il décide d'un acte, Dieu le crée, par conséquent la volonté de l'acquisition est mauvaise du moment qu'elle conduit au mauvais ; ce n'est pas avec des arguments de ce type que le croyant du commun pouvait s'y retrouver. Voir Gimaret (1980), p. 214.

logique de foi du charbonnier, parce que Dieu ne S'était pas opposé à ces actes. On rejoint là la logique qui pose que Dieu a Ses raisons et qu'une action « mauvaise » ne peut l'être qu'en apparence puisque le Créateur a Ses visées qui nous échappent. Les risques de culpabilisation sont singulièrement atténués quant à la nature des actes commis et pourtant le croyant est homme de scrupule, certes dans un climat de peur flottante à l'égard de Dieu, ce sont là des développements oiseux dont on sait trop combien généralement ils abondent en lieux communs.

Là encore il faut se reporter à l'Antiquité tardive et notamment à l'« École des Perses » d'Edesse où un de ses maîtres, Bardesane (154-222), a produit une intéressante correction au principe du libre arbitre selon les stoïciens par un ingénieux recours à la notion de « destin » :

> Ce qu'on appelle destin est l'agencement du cours imposé par Dieu aux puissances et aux éléments. Suivant ce cours et cet agencement, les intelligences changent quand elles descendent dans les âmes et les âmes changent à leur tour quand elles descendent dans le corps. Le changement s'appelle destin et c'est le thème de la nativité du mélange produit, un mélange qui se purifié au profit des choses qui existent et existeront avec l'aide de la grâce et de la bonté divine, jusqu'à la fin de tout. Le corps, dans sa condition naturelle, n'est ni forcé ni aidé par le destin à faire aucune des choses qu'il fait pendant que l'âme souffre et sent avec lui[122].

L'un des faits importants qui découlent de ce point de vue est la cohérence du tout, car l'intervention, là, de l'Intellect agent a tout son sens. C'est sans doute pour cela que la question de l'acte contraint n'inquiétait pas vraiment.

La persistance de cette pensée néostoïcienne de Bardesane montre combien, si cela était à argumenter, cette filiation est forte.

122. Cité par Teixidor (J.), in *Bardesane d'Edesse, la première philosophie syriaque*, Paris, Cerf, 1992, p. 90.

La prise en charge des maladies mentales

La prise en charge des maladies mentales est à considérer selon les trois étapes qui sont la prévention des troubles, les soins et la gestion des déficiences.

La prévention des troubles

Prévenir les maux de l'âme repose sur les soins donnés à l'enfant dès la naissance, sur l'éducation et sur le respect du code des convenances *(adab)*.

La prévention dès la naissance

L'importance de la relation mère-enfant n'est pas formulée en tant que telle dans les traités médicaux persans médiévaux. C'est la période capitale où se concentrent de nos jours les efforts de ceux qui visent une prévention en matière de maladies mentales.

La naissance et son environnement dans les mœurs et coutumes iraniennes de toujours ont été décrits dans de nombreux ouvrages d'ethnologie ou d'anthropologie. Henri Massé en a brossé un large panorama dans ses *Croyances et coutumes persanes* (Massé, 1938).

Les phases sont les suivantes : l'accouchement et les quarante jours, le temps de l'allaitement *(reẓā'a)*, le temps de la garde *(ḥeẓānat)*.

L' accouchement et les quarante jours

Bien que la grossesse ait été environnée de soins et de rituels, c'est à partir de l'accouchement que l'enfantement prend toute son ampleur. La parturiente se met à croupetons sur des briques, tournée vers La Mecque[1], c'est ainsi que l'enfant

1. L'accouchement est une affaire de femmes, elles sont seules autorisées (si honorables) à constater l'accouchement et les premiers vagissements du nouveau-né (preuve de vitalité), quatre femmes sont nécessaires comme témoins quatre pour les šāfi'ites, une pour les ḥanafites, la question des naissances supposées est prégnante, l'absence de substitution d'enfant doit être validée par un témoin mâle.

naît. « La violence de l'accouchement ressemble au souffle du vent et à l'agitation de la mer », écrit Muḥammad Ġāzī. Plus la femme souffre, mieux ses péchés lui seront remis au jour du Jugement, affirme-t-on ; si elle meurt en couches, elle sera *šahīd*, de même l'enfant qui meurt en ces circonstances ira au Paradis et servira d'intermédiaire de ses parents auprès de Dieu.

L'enfant est lavé, puis enveloppé pendant une journée et une nuit dans un linge dit « chemise de résurrection », il sera emmailloté seulement après. Les yeux de l'enfant sont fardés au khôl *(surmeh)* pour prévenir l'ophtalmie et le trachome. Il est laissé six jours au côté de la mère.

Il s'ouvre alors une période de dix jours pendant laquelle la mère est extrêmement vulnérable, c'est le moment où les djinns et où Âl, le monstre de l'accouchement, attaquent. Au sixième jour après l'accouchement, la mère doit s'inquiéter de savoir si l'enfant ne pleure pas pour demander le sein ; l'inquiétude monte dans la famille. Comme il est de mauvais augure de ne pas pleurer le sixième jour arrivé, les parents et les proches se passent de main en main l'enfant jusqu'au moment où, au grand soulagement de tous, l'enfant pleure. Ainsi aura été conjuré le risque de voir le génie Šeš (six) étouffer l'enfant. Au septième jour, on donne un nom à l'enfant, c'est en règle générale l'*imām* qui le propose ; cette phase se marque par le sacrifice d'un mouton ; l'enfant est en fait déjà considéré comme hors de danger. Entre le septième et le dixième jour, la mère est conduite aux bains, où elle passe la journée, on la frotte activement aux aromates, dont la zédoaire à la saveur citronnée. Quarante jours après l'accouchement ce sera au tour de l'enfant d'être lavé.

Le temps de l'allaitement (reẓā'a)

Viennent ensuite deux étapes fondamentales, la sortie de la maison qui est périlleuse pour l'enfant (dans la région d'Urmiah, traditionnellement, les filles pouvaient être sorties quarante jours après l'accouchement, les garçons au bout de trois mois) et la rencontre avec le miroir. L'enfant qui se regarde (intensément) dans un miroir avant l'âge de un an était réputé pouvoir devenir fou.

'Īsmā'īl Jurjānī décrit dans plusieurs endroits de son œuvre[2] comment le nouveau-né doit être traité. C'est le point de vue technique.

Le lait maternel est le meilleur, dit-il, mais Jurjānī sait que la pratique de faire appel à une nourrice *(dāyeh)* est forte. Ce sont les femmes de condition très modeste qui allaitent et pourtant c'est une obligation morale. Une école particulièrement rigoureuse du droit musulman (les zahirites) se révèle très ferme à ce sujet : « Il est obligatoire à toute mère de condition libre ou esclave […] d'allaiter son enfant, de gré ou de force, fût-elle fille de calife. » Les faits étant les faits, Jurjānī expose les critères de choix d'une bonne nourrice ; elle doit être âgée

2. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre II, discours IX, partie II, chapitre III, livre III, discours V, partie II.

d'entre 25 et 35 ans, de poitrine ample, de bon teint, ni grosse ni maigre, faite de chairs et non de graisse, libérée d'un précédent allaitement depuis au moins quarante jours, ne pas avoir de rapports (car les mouvements du plaisir et de l'accouplement font gâter le lait), ne pas avoir donné le jour à un enfant mort, avoir eu un garçon, être intelligente et avoir bon caractère (car le mauvais caractère se transmet), et il est à noter qu'on attendra de même de la mère qui aura l'enfant à garde. Ces principes font néanmoins la part belle à la tradition populaire.

Le sevrage se fait en été avec des boissons fraîches comme du jus de concombre ou de courge. L'allaitement se prolonge assez longtemps (ce qui est une sécurité pour la mère qui ne peut être répudiée en cette période), le Coran est explicite (II-233) : « Les mères allaitent leurs enfants deux ans complets, si le père veut que le temps soit complet [...] que la mère ne soit pas lésée dans ses intérêts à cause de son enfant [...] Si les époux préfèrent sevrer l'enfant avant, d'un commun accord et après s'être consultés, il n'y aura pas de faute de leur part. Et si vous préférez mettre vos enfants en nourrice, il n'y aura pas de faute de votre part. »

Deux affections troublent la vie de l'enfant, les convulsions et les maux de sommeil. Les convulsions touchent plutôt les enfants gras au moment de la sortie des dents (on masse leurs membres et leurs jointures avec de l'huile de nénuphar ou d'aneth). Si l'enfant n'arrive pas à dormir, on lui donne une composition obtenue en pilant avec du sucre de l'écorce de pavot *(pūst-e ẖašẖāš)*[3], avec des graines de la même plante et des semences de laitue[4] vireuse, bien entendu, il convient de donner du même sirop à la nourrice. Le sommeil agité peut être combattu en donnant à la nourrice une nourriture légère. Là encore le lait de la nourrice est le premier visé. Dans le long poème *Vīs o Rāmīn* (XIe siècle), la nourrice est montrée du doigt avec autant d'*a priori* : « Quand l'enfant prend le lait impur d'une nourrice tarée de par la race, effrontée par nature, son origine noble et son essence pure s'aviliront plus bas encore que la nourrice. Si le fils du Soleil même buvait son lait, on ne saurait garder l'espoir de son éclat. »

L'*imām*, le mollah et le *do'ā nevīs* (l'exorciseur) s'activent autour de la mère et de l'enfant, car les hantises sont multiples. La mort est la première menace, bien réelle, il faut protéger l'enfant contre le mauvais œil, éviter que viennent dans les parages ceux qui le portent, comme l'étranger. Au cas où un mauvais sort a été lancé, on procède à des fumigations de rue sauvage *(espand)*, l'enfant portera

3. Lady Sheil, dans *Glimpses of life and manners in Persia* (Londres, 1856, p. 149), note que « *certaines nourrices ont l'habitude de simplifier leur office, même pour leurs propres enfants, en leur administrant des doses d'opium que notre médecin déclarait étourdissantes* » ; Henri Massé ajoute en 1938 : « *cette funeste habitude, énergiquement combattue par les pouvoirs publics, est en voie de disparition* ». Cette pratique était encore fréquente dans les années 1960.

4. La semence de laitue sauvage *(baẓr al ẖāṣṣ)*, *Lactuca virosa* L., passait pour avoir des propriétés analogues à celles du pavot, en fait la lactucine n'est que très faiblement sédative. Le *baẓr al ẖāṣṣ* avait un intérêt non négligeable chez l'enfant qui grandit, selon Paul d'Égine qui le préconisait pour freiner les pollutions et les rêves libidineux. Ībn Buṭlān l'accusait d'être nocive pour la vigueur sexuelle et pour la vue.

sur lui des amulettes. On craint surtout la syncope, laquelle peut arriver si l'on compte les vertèbres de l'enfant ou si quelqu'un a sur lui de la pierre de serpent ou de la cornaline du Yémen. L'enfant qui perd connaissance est sous l'influence des djinns, en laissant quelques moments cet enfant dans un coin de ruines on permet aux djinns de rapporter l'enfant échangé et de reprendre le leur. La peur qu'une maladie frappe le nouveau-né oblige la mère et les proches à quantités de manœuvres conjuratoires, il n'est pas question de ne baiser qu'une main du petit, il faudra baiser l'autre afin de se préserver du mal. Si l'enfant réclame à manger, il faut lui donner son dû, car c'est là une cause de survenue d'une maladie.

Les hantises portent aussi sur l'avenir de l'enfant. On craint d'abord qu'il contracte un mauvais caractère. On redoute qu'il devienne plus tard avare et mesquin[5], il faudra éviter alors de lui baiser la main, le fait qu'à la naissance le nouveau-né garde les poings serrés sera à cet égard de mauvais augure. Pour qu'il ne boude pas, on ne lui baisera pas la nuque et le dos. Pour qu'il ne soit pas grognon, on doit lui éviter le mauvais œil, pour qu'il ne soit pas turbulent, on enterrera son prépuce après sa circoncision, pour qu'il ne pleure pas trop, on lancera son prépuce dans la boutique d'un Juif. Quant à l'évolution normale de l'enfant, parole ou marche, elle est aussi environnée de pratiques conjuratoires ; on ne baise pas les pieds de l'enfant, car cela serait cause de retard à la marche. On favorise l'accès de l'enfant à la parole en lui donnant à manger un œuf de pigeon et en lui donnant un hochet de roseau qui se mâchonne.

La mère est ainsi soumise à un combat intense et épuisant contre ces menaces en réalité bien concrètes. Certaines manœuvres auxquelles elle se livre relèvent d'un désarroi socialement organisé : comme telle mère qui fait passer et repasser son nouveau-né sous l'encolure d'un cheval pour que lui soit communiquée la puissance de sa force animale, ou quand telle autre mère, par scrupule d'avoir peut-être orienté le mauvais œil sur son enfant, lui tâte le pouls puis met à terre sa propre main, transférant ainsi vers l'extérieur le mal éventuel.

Le temps de la garde (ḥeẓānat)

La phase de l'allaitement *(reẓā'a)* fait place à celle de la *ḥeẓānat*, phase où l'enfant ne peut prendre soin de sa personne, ce qui s'arrête quand il peut se nourrir seul, s'habiller et se nettoyer ; c'est la période de garde par la mère ou par une mère vicariante (il y a alors rétribution). Si la mère est folle *(majnūna)* ou diminuée d'esprit *(ma'tū'a)*, elle perd son droit à cette garde, elle doit par ailleurs être digne de confiance *(amīna)* et de conduite irréprochable, c'est-à-dire ni licencieuse

5. Il y a chez les Iraniens, de tous temps, une violente aversion envers qui est *ḫasīs*, c'est-à-dire avare, mais aussi égoïste et vil, le terme s'oppose à *dast-o-del-bāz* (« qui a le cœur et la main ouvertes »), cette aversion est tellement vive qu'il n'est pas trop exagéré d'y voir la répulsion plus profonde d'un inconscient répugnant (les travaux de Karl Abraham sur le stade anal en fournissent une explication).

ni libertine ; la tutelle règle les deux premiers cas l'encadrement familial les seconds.

Les ḥanafites fixent à 7 ans en moyenne l'âge de fin de garde, ce qui rappelle l'âge de raison des Stoïciens. Les šāfi'ites prévoient qu'à l'âge de raison l'enfant peut prolonger son séjour en *ḥeẓānat*, dans cette hypothèse il passe la nuit chez la mère et le jour chez le père si c'est un garçon (toute la journée chez la mère, si c'est une fille et qu'elle s'est prononcée de la même manière). Cette pratique en vogue chez les šāfi'ites comportait un risque éducatif, que l'enfant opte pour le parent le plus « permissif » ; selon cette même école juridique la *ḥeẓānat* se poursuit jusqu'à la puberté chez la fille (plus précisément jusqu'à l'âge de vaquer aux tâches ménagères pour les ḥanafites).

La *ḥeẓānat* fait place à la *valāyat*, c'est-à-dire que l'enfant passe de la garde de la mère à la garde du père, il n'est pas pubère mais il est pourvu de la raison, il est aussi dit « *rašīd* », car il est doué de maturité d'esprit *(rušd)*.

Jurjānī met en avant deux objectifs essentiels à s'assigner dans le bas âge de l'enfant, qu'il acquière un langage délié (on fera au besoin des massages de la langue avec un doigt emmiellé) et qu'il adopte un bon caractère *(ḫū-ye ḫoš)*[6]. La famille doit œuvrer pour que l'enfant soit doté pour la vie d'un caractère heureux et que ses conduites soient harmonieuses.

On se comporte avec lui de manière à ce qu'il soit naturellement satisfait, on place auprès de lui ce qui lui plaît et on écarte de lui ce qui lui déplaît. Il faut lui éviter d'être triste, coléreux, maussade *(dejam)*. On en déduit que l'enfant est censé exprimer clairement ce qui est bon pour son « équilibre » ou non. Le bon caractère semble se fonder sur une enfance sans frustration. Jurjānī poursuit son raisonnement : on veillera à ce que l'enfant ait, au repas, beaucoup sous les yeux mais on lui donnera modérément afin que ses yeux soient rassasiés et son cœur aussi. On doit jouer avec lui, car il faut qu'il ait un corps sain, ce sont sur les corps maladifs et sur le *mezāj-e bad* (la mauvaise complexion) que les mauvais caractères se fixent. On fera de sorte, par le modèle, que l'enfant devienne actif et créateur *(sāzandeh)*.

On notera que, dans ces domaines, 'Īsmā'īl Jurjānī est sommaire. Médecin de cour, il fut sans doute chargé des naissances princières, mais en second ou en recours, car ce sont les matrones qui œuvraient. À la Dārū Ḫāneh (Maison des Remèdes) Bahā' ad Dolat, l'hôpital-dispensaire qu'il dirigeait à Ḫwārazm, où il consultait les gens du pays, Jurjānī n'était appelé qu'au stade des complications. Aussi n'est-il pas étonnant que les lignes soient si peu nombreuses sur la prise en charge du nouveau-né (et aussi du jeune enfant) dans le *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, alors que les passages consacrés aux relations sexuelles ou à l'art de tolérer l'ivresse soient si denses. On notera qu'un autre médecin persan, Boḫārī, (H. 4e/xe siècle), semble avoir été plus attentif sur ce point : il propose, dans une

6. On redoute que l'enfant ait pour toujours un mauvais caractère, car, comme le souligne 'Aṭṭār, est « mort » (socialement) l'homme qui a mauvais caractère.

manifeste démarche de prévention, que la mère (ou la nourrice) investisse l'enfant par la voie de tous les sens, c'est-à-dire l'ouïe, la vue, le toucher… Il vise à la constitution saine d'un organe du sens commun au sein de l'âme psychique, mais aussi à la régulation des émotions, l'organe cible étant alors le cœur *(del)*.

La pédagogie

L'homme sans éducation se contente de la jouissance bestiale, écrit Rhazès (Rāzī) dans la *Médecine spirituelle*. Une éducation selon les règles doit faire du petit d'homme un animal doué de raison et de savoir.

Ābū ʿAlī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya'qūb Miskawayh, auteur moraliste du 4e/Xe siècle, Persan écrivant en arabe, traita dans ses écrits des questions de morale sociale et donc d'éducation. Pour lui rien n'est inné et naturel chez l'homme. D'où le rôle capital qu'il donne à la pédagogie. Il est admis que l'enfant sans formation culturelle et sans éducation est pour ainsi dire un animal. Se fiant à son expérience et à ses observations, Miskawayh réfute la théorie des stoïciens de l'homme bon par nature et leur préfère Galien qui ne voit à la naissance que des hommes disposés au bien, d'autres au mal, et d'autres ni au mal ni au bien.

Miskawayh n'a aucune conviction de la réalité de la bonté native, il se prononce même sans ambiguïté : « Les actes de l'enfant, au début de sa formation, sont le plus souvent mauvais dans leur immense majorité, sinon leur totalité. Ainsi, il est très menteur…, très envieux, très voleur, très médisant, importun, indiscret ; il est de plus nuisible pour lui-même et pour tout ce dont il se mêle.[7] »

Les trois âmes s'affrontent en permanence, l'une visant à dominer les deux autres. L'image de ces trois âmes comme l'union de l'homme, du cheval et du chien se rendant à la chasse permet de comprendre. Cette parabole du chasseur a sa source chez Platon dans le *Phèdre*, si le chien va de son côté, si le cheval tire du col de l'autre, le chasseur revient bredouille et les dissensions entre eux trois provoquent des déboires supplémentaires. Il faut que l'homme garde le contrôle de cette petite équipe. Ce dérèglement est la véritable cause des passions. Aussi est-il impératif d'apprendre à l'enfant dès son plus bas âge à juguler les tendances de ses trois âmes. Les parents, puis le pédagogue, doivent lui enseigner comment faire agir de concert ses âmes. Cela passe par l'acquisition des trois vertus : la « prudence » – au sens aristotélicien, « sagesse » individuelle – *(al ḥikma)*, la tempérance *(al ʿiffa)* et le courage *(aš šajā'a)*. L'esprit de « prudence » donne les moyens d'employer à bon escient et d'entretenir son âme raisonnable, l'esprit de tempérance lui fait juguler les pulsions néfastes de son âme concupiscente et

7. Arkoun (M.), *Miskawayh*, Paris, Vrin, 1970, p. 295-301.

l'esprit de courage le rend capable d'utiliser sainement l'énergie de son âme irascible.

Les objectifs de Miskawayh sont quadruples, car il sied que l'enfant acquière l'esprit de justice *(al ʿadāla)* pour coordonner ces trois vertus.

En pédagogie, le stoïcien Chrysippe (280-206 av. J.-C.) avait développé une idée qui eut du succès : l'enfant à la naissance confond le plaisir avec le bien, et il est encouragé à cela par parents et domestiques qui veulent lui épargner des souffrances, avec l'âge s'enkyste chez l'enfant la notion que tout plaisir est un bien, de là les « défauts », avidité, ambition, etc. Le but du pédagogue est d'inverser ces tendances.

L'idée de Miskawayh est qu'effectivement l'âme de l'enfant est un terreau malléable et vierge dans lequel il faut imprimer les bonnes notions au plus tôt : « L'âme de l'enfant est naïve : nulle forme ne s'est encore gravée en elle et elle n'a pas d'opinion bien arrêtée qui la fasse pencher pour telle chose ou pour telle autre… » Mais l'observation amène cet auteur à penser qu'il faut faire vite, car les âmes concupiscente et irascible s'installent chez l'enfant avant l'âme rationnelle. Ce qui veut dire que si l'on a laissé les deux premières devenir toutes-puissantes, il est peu probable que cela donne un adulte moralement et psychiquement équilibré. C'est un peu une course contre la montre, Miskawayh est très attentif à ce qu'il considère comme un indicateur inquiétant : l'impudeur de l'enfant, l'apparition du sentiment de pudeur *(ḥayāʾ)* chez ce dernier sera le premier signe qu'il existe à présent dans ce futur adulte une petite flamme d'âme rationnelle qu'il faudra entretenir. D'ailleurs, les parents doivent céder au plus tôt leur place dans cette éducation, qui est recherche de la vertu et combat contre le vice, c'est au pédagogue de prendre en main cette tâche. Celui-ci doit être un nouveau père, un père spirituel *(wālid rūḥānī)*. Le père biologique, quant à lui, aura pour missions de donner à l'enfant un « bon renom » et de le guider vers des amitiés utiles.

Désormais le pédagogue cultive l'âme rationnelle de l'enfant, lui donne de la puissance pour mener ses propres fonctions psychiques (mémoire, opérations de l'intelligence…) d'une part, et d'autre part pour engager le combat de tous les jours (et de toute la vie) contre les dérives de forces qui peuvent devenir des ennemis redoutables pour son épanouissement, les âmes concupiscente et irascible. Concrètement, c'est une éducation à la dure, l'enfant doit apprendre la rudesse, se contenter de manger et de boire autant qu'il est nécessaire à sa croissance, mais pas plus, se vêtir sans luxe, ne pas s'adonner à l'inaction et à la paresse, et bien entendu travailler sans relâche ses quatre sciences (identique au *quadrivium* de l'Occident), arithmétique, géométrie, musique et astronomie.

Un pédagogue, au sens *wālid rūḥānī*, sera celui qui aura conduit son élève, au seuil de sa vie d'homme, à savoir se conduire en tout selon les règles du juste milieu. Il sera maître de lui et de ses trois âmes, il agira avec « prudence-sagesse »,

tempérance, courage et justice, se plaçant harmonieusement entre les deux extrêmes dans lesquels l'homme accompli ne doit pas tomber :

Imbécillité *(balah)*	prudence-sagesse *(ḥikma)*	sottise *(safah)*
Lâcheté *(jubn)*	courage *(šajā'a)*	témérité *(tahawwur)*
Apathie *(ḫūmud)*	tempérance *('iffa)*	avidité *(šarah)*
Avanie *(inẓilām)*	justice *('adāla)*	oppression *(ẓulm)*

C'est un retour, par des voies détournées, aux comportements d'Aristote, fondés sur les trois axes : vice-vertu, continence-incontinence, héroïsme-bestialité[8]. La norme est, là aussi, intermédiaire, elle est le fruit du travail de la raison et de la maîtrise de soi *(enkrateia)*. Les conduites seront rattachables à ces catégorisations, elles sont d'abord, pour une part, innées, dues à la nature, ou acquises, induites par les habitudes ou par des états modifiant transitoirement ou non la personnalité (maladies), et, ici, par l'éducation.

C'est à ce niveau que l'on pensait régler la future psychopathologie de la vie quotidienne et les troubles névrotiques plus ou moins bénins. Aristote ne faisait pas des maladies des conduites et des perturbations de l'émotivité qui débouchent sur des états anxieux ou des obsessions. Il cite la trichotillomanie (ou manie dépilatoire), le fait de se ronger les ongles (onychophagie), la consommation de terre (géophagie), ou d'autres « anomalies de comportements » qu'il signale comme les relations sexuelles entre mâles, la tolérance extrême de femmes aux désirs du mari ; ces perturbations ont pour cause soit la nature du sujet (la maîtrise de soi n'est alors pas en jeu), soit l'habitude, comme ceux qui s'accoutument aux violences sexuelles. Pour ce qui est des états anxieux, s'ils sont générés par la nature même du sujet, Aristote les rangeait dans les manifestations de la « bestialité », si l'anxiété était fixée sur un objet (phobie), comme l'homme qui avait peur des belettes, c'était alors une maladie.

On attend donc beaucoup plus de l'éducation que l'acquisition des connaissances théoriques et pratiques qui permettront à l'enfant de pourvoir à son entretien futur, elle doit devancer les anomalies des conduites et corriger leurs dérives.

8. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1145a15.

L'*adab*, le savoir-vivre

Le savoir-vivre est autre chose que ce que donne l'éducation de l'enfant. Il crée un monde « mi-réel mi-imaginaire » (Vadet, 1968). Le but est de préserver l'autre. Le savoir-vivre est urbanité et solidarité, c'est l'*adab*, l'art courtois persan.

L'*adab* est un terme d'origine arabe qui est souvent traduit en persan sous le terme « *farhang* » ; il s'agit de tout ce qui contribue à rendre agréable la vie en société, une attention permanente dans le comportement et une manière de parler à l'autre afin de lui faire montre de respect et de considération, et de ménager son amour-propre. C'est le code des bonnes manières iranien qui a son origine dans la culture sociale de la Perse antique et tout particulièrement sous la dynastie des Sassanides (224-651). L'*adab* permet de contenir l'action des dix démons *(dīv-s)* qui rendent la vie entre les hommes souvent insupportable, selon Bozorgmehr-e Boẖtagān, mythique conseiller et ministre du souverain sassanide H̱osrow Anūšīravān ; ces dix *(dīv-s)* sont l'avidité *(āz)*, le besoin *(nīāz)*, l'envie *(rašk)*, le déshonneur *(nang)*, la haine *(kīn)*, la colère *(ẖašm)*, la calomnie *(soẖan čīnī)*, l'hypocrisie *(do rūyī)*, l'irréligion *(nāpāk dīnī)* et l'ingratitude *(nā sepāsī)*. Ces « passions » sont les émanations du Mal qui menace la cohésion solidaire des hommes.

Les bonnes manières prônées par Bozorgmehr ont été reprises dans les textes fondamentaux qui ont été rédigés après l'avènement de l'Islam comme le *Livre des Rois (Šāh Nāmeh)* de Ferdowsi ou le *Qābūs Nāmeh*. Ḥasan ibn Sahl (H. 3e/IXe siècle) a classé ces règles en quatre genres, les arts *šahrastānī*, les arts *anūšīrvānī* et les arts « arabes » et, supérieur à ces trois, reste le quatrième art, à savoir conter des histoires ou raconter l'Histoire. On peut citer comme caractéristique de son époque et de cette discipline al Ḥamadānī, fruit des cours de dynastes iraniens postsassanides ; en écrivant ses *Maqamāt*, cet auteur fournit un exemple de ces récits qui, avant tout, avaient pour objet d'introduire la civilité dans le groupe. On peut citer encore dans cette littérature abondante le *Marzobān Nāmeh*[9] (XIe siècle) attribué au prince Marzobān ibn Rostam, recueil d'anecdotes édifiantes, que peut résumer un des passages : « Sois reconnaissant pour mériter la faveur ; soit doux, afin de demeurer à l'abri des malheurs ; sois juste, pour ne pas te soucier d'être dominé par le vice, enlevé par l'adversaire, asservi par le juge. »

Les arts *šahrastānī* sont la lutte, le lancer de javelot, le jeu d'échecs. Les arts *anūšīrvānī* sont la médecine, la géométrie-architecture et l'art équestre. Les arts « arabes » sont la poésie, la généalogie et l'histoire. Ce sont toutes des disciplines

9. Le *Marzobān Nāmeh* nous est connu par le *Jardin des Esprits* de Muḥammad Ġāzī (H. 7e/XIIIe-XIVe siècles) qui a tiré son ouvrage du texte perdu de Marzobān ibn Rostam (Muḥammad Ġāzī al Malaṭiyāvī, *Jardin des Esprits*, trad. H. Massé, 1938, p. 9).

dont certaines sont, certes, d'une utilité évidente, qui, en fait, sont des arts qui permettent d'entretenir les rapports entre les hommes de manière élevée. Le fond de l'*adab* est tout de morale, conduites et manières, des règles de savoir-vivre, savoir parler, mais correctement, sans interrompre l'autre, connaître l'hygiène du corps, se vêtir avec distinction pour honorer l'autre, savoir se conduire avec les femmes, montrer de la gaieté en société, être généreux, en résumé toute pratique rendant les rapports sociaux plus doux, épargnant à tous l'irruption des « passions » mauvaises.

Le *Pand Nāmeh* d' 'Aṭṭār est un manuel d'*adab*[10]. En le parcourant, il est aisé de se faire une idée de ce que l'*adab* était dans la réalité, une infinité de principes :

Honorer la science. Ne pas fuir les savants.
Respecter et satisfaire ceux dont on a reçu la naissance. Visiter ses parents.
Honorer les vieillards.
Visiter les malades : « Approche-toi de l'oreiller sur lequel ils reposent ; cette pratique était celle du meilleur des mortels [le Prophète]. Ne néglige aucune occasion de désaltérer ceux qui ont soif. »
Avoir soin de l'orphelin, et lui être compréhensif : « Quiconque rit de ses malheurs, trouvera la porte du Paradis fermée pour lui. »
Faire l'aumône et faire de bonnes œuvres.
Être reconnaissant à ceux qui nous ont guidés sur le droit chemin.
Ne proférer le nom d'un homme que pour en dire du bien.
Retenir sa langue et ne jamais révéler les défauts d'autrui.
Éviter de montrer un visage maussade et de prononcer des paroles amères.
Ne pas être hypocrite et éviter ceux qui le sont.
Ne pas fréquenter les spéculateurs.
Recevoir ses invités sans volonté d'éblouir mais correctement.
Ne pas prendre place à un festin sans y avoir été convié.
Respecter ses devoirs (l'insensé est celui qui oublie ses devoirs).
Respecter les quatre qualités qui font un homme : être exact observateur de la justice, connaître la portée de sa propre raison (c'est-à-dire ne pas présumer de ses forces en matière d'intelligence), mériter la confiance de Dieu par la patience et rendre à chacun les égards qui lui est dus.
Éviter les quatre dangers qui sont : la faveur des princes, l'amour du monde, la société des méchants et le commerce des femmes.
S'armer des trois armes contre la concupiscence : le poignard du silence, le glaive du jeûne, la lance de la solitude et des veilles.
Traiter rudement son âme et la tenir dans une continuelle et rigoureuse humiliation, l'éloigner de ce qui est souillé.

10. Farīd ad-dīn 'Aṭṭār Nīšābūrī, *Pend-Nameh ou livre des conseils*, trad. A.-I. Silvestre de Sacy, 1819.

Faire du bien à ses semblables. Pratiquer la libéralité quand on est riche. Ouvrir sa porte à qui demande de l'hospitalité. Exercer sa générosité sans relâche.

Ne pas redouter l'infortune ou les revers. Être content de son sort.

Ne pas se tourmenter du mal à venir et ne pas s'abandonner à l'inquiétude.

Ne pas se complaire dans le chagrin.

Ne pas conserver en son cœur une haine secrète (et tenace).

Ne mépriser personne.

Ne pas présenter un cœur dur, ne pas être violent avec les faibles.

Ne pas s'arrêter comme l'enfant ou la femme aux couleurs attrayantes.

Éviter la légèreté. Ne pas révéler des secrets aux femmes.

Prendre soin de soi, ne pas négliger la moindre incommodité et travailler à y remédier.

Se pourvoir d'un ami sincère et d'un bon médecin.

Ne pas s'adresser dans le besoin à l'homme dont le visage n'annonce rien que du sinistre.

Se garder de montrer sa pauvreté aux autres.

Certaines prescriptions s'éloignent légèrement de la morale telle qu'on l'entend habituellement :

Ne pas dormir quand le soleil brille.

Ne pas se mettre au milieu d'un troupeau de bestiaux.

Ne pas s'essuyer avec le pan de sa robe.

Ne pas s'agiter en tous sens.

Ne pas perdre son temps au marché.

Ne pas jouer en soufflant sur les flammes des lampes.

Ne pas dépenser plus que de raison.

Retirer les toiles d'araignée de sa demeure.

Ces règles se respectent en plus et dans le cadre des devoirs religieux.

L'*abab* est un principe social, il est discipline, tact, politesse et idéal, il donne les moyens à l'individu de s'affirmer dans la communauté sur des valeurs reconnues qui lui donnent une créance humaine et culturelle qui doit le conduire à en faire partie parmi l'élite. Car ces vertus individuelles, qui ne sont pas celles du commun, nourrissent de manière élevée les vertus sociales. De fait, on comprend que la société ne se maintient que par ceux qui pratiquent l'*adab* et l'*adab* est la constitution imaginaire de la cité régie par les principes de l'Islam, mais aussi par les convenances. L'*adab* fournit un « rudiment de vie intérieure » à la communauté, mais, au-delà de l'esprit, l'*adab* agit sur les cœurs. L'affectivité est la substance de l'*adab*, d'où les démonstrations bruyantes de générosité, les manifestations emphatiques de bravoure. L'*abad* se traduit par la *javānmardī* persane dont sont issues les chevaleries des « frères en Dieu », les *futuwa-s*.

Il est certain que l'*adab* n'est pas tout à fait gratuit et suppose l'échange. Le père qui engage son enfant dans la voie de l'*adab* en attend la sécurité de son avenir en retour. Car le père est lucide, hors de lui l'enfant est bien seul, il médite ce principe de l'*adab* : « quiconque est aimé d'une personne n'est point pour cela désiré de tout le monde » (Muḥammad Ġāzī). Il a pour objectif de lui épargner les déboires de la vie qui ne sont en définitive que les fruits d'un mauvais caractère plutôt que les effets de la malchance (la « convenance de l'horoscope »). Malheur à celui qui n'est pas agréable aux autres, et l'obstination et l'orgueil sont les défauts les plus nocifs, l'enfant est guetté par une multitude de dangers qui vont lui rendre la vie pénible, et Muḥammad Ġāzī en a fait la longue liste : le manque de considération, de recommandation, de respect, le mépris, la méfiance, l'insatisfaction, l'oppression de la dépendance au plus fort, la détresse d'être sans appui, l'avilissement du aux infortunes quand on est sans soutien.

L'ataraxie (ṭuma'nīna)

S'épargner la souffrance psychique pour l'avenir et devancer son apparition signifient savoir contrôler ses instances intérieures.

Le but est avant tout de se préserver des déboires du désir. La « tragédie du désir » a été l'objet d'étude de Schopenhauer qui a énoncé un statut de l'homme quant aux désirs, qui est une double impasse avec cette alternative : l'ennui quand on est comblé et la souffrance du désir dans le manque. C'est un écho moderne du poète Sanā'ī (n. H. 508/1114) : « Vous errez comme des ânes, durant des mois et des années, en quête vaine d'espoirs trompeurs, vous êtes tantôt vertueux tantôt méchants, mais au fond, vous n'espérez que pour vous-mêmes et quand tombera votre masque de sagesse ou de folie, vous serez arrivés au but : que le désespoir et le désir ne sont qu'un. »

La tentation de l'ascèse, le renoncement absolu au désir est une manière d'assurer la paix de l'âme. C'est un bonheur en négatif, par suppression du malheur. C'est, dit Caliclès, dans le *Gorgias* de Platon, une morale de faibles de l'esprit ou de la fortune ; ceux-ci limitent leurs désirs sachant la jouissance illusoire. Moins nette en Islam est la solution platonicienne qui est de s'en tenir à ne désirer que ce qui ne peut s'épuiser qu'avec la vie : le plaisir d'être, le plaisir d'être amoureux plutôt que posséder l'être aimé. En toile de fond se pose la question de l'incapacité de l'homme de jouir du temps présent, du bonheur d'être. Le statut de l'homme semble bien de n'être jamais comblé.

L'ataraxie *(ṭuma'nīna)* est l'état de l'« âme pacifiée » ; c'est encore, en fait, une forme d'émotion, un certain plaisir qui n'est autre que le retour du sujet à son état *(ḥāl)* normal. La notion d'ataraxie est un héritage de l'Antiquité tardive et des écoles des passions où s'entremêlèrent aristotélisme, platonisme et stoïcisme.

L'homme trouvera son « homéostasie » non en faisant la chasse aux passions, mais en les détournant positivement. De plus, en se connaissant lui-même, il doit être capable de savoir quand et comment il est débordé par ses passions, et se conduire de manière raisonnée (tout en s'épargnant les souffrances que les passions, fatalement, engendrent).

Ġazzālī a placé le *ḥāl* de l'homme en un juste milieu idéal *(al 'iqtiṣād fī l i'tiqād)*. C'est l'« équilibre parfait » *(ta'ādol-e rāstīnī)* de Jurjānī, équilibre idéal purement théorique selon l'auteur.

'Īsmā'īl Jurjānī estime, en effet, que le mixte d'un être humain, mixte fait d'une infinité de mixtes ne pourra jamais être parfaitement équilibré et la mesure en ses quatre éléments en quantités rigoureusement idéales et adaptées. Le tempérament équilibré idéal *(mezāj-e mu'tadel-e rāstīnī)* n'est pas concevable pour Jurjānī :

> *Cet équilibre n'existe pas en ce monde. Pour les médecins, l'équilibre signifie que tous les organes pris un à un aient les qualités à la norme. Chaque homéomère a besoin de chaleur, de froid, d'humidité et de sécheresse, et le tempérament qui leur convient a un caractère spécifique car il y a pour chaque organe un tempérament (mezāj) particulier. Si le tempérament d'un organe se modifie au point de devenir autre, sa forme est rompue : comme l'os qui perdrait son tempérament pour acquérir celui de la moelle, ou pour acquérir celui du foie, de ce fait l'équilibre quant à l'os serait rompu, et cela parce que l'équilibre du corps est ainsi fait que tous les organes doivent avoir leurs tempéraments et leurs équilibres spécifiques.*

Ġazzālī a cependant une vision moins physiologique de la chose, il met l'homme face aux actes dont il est capable, ni le *qadar*, l'omnipotence de l'homme sans contraintes, ni le *jabr*, la passivité de l'homme qui ne peut rien réaliser qui n'ait été voulu par Dieu. L'équilibre est ici la voie moyenne entre les deux.

La quête de l'ataraxie donne lieu à un foisonnement de recettes où les maîtres soufis montrent plus d'inventivité dans leurs traités que les médecins dans leurs médecines de l'âme qui sont trop démarquées – parfois à la lettre – des modèles grecs.

Pour que l'âme soit pacifiée, selon Najm-e Rāzī, il faut que l'appétit devienne amour et la colère se mue en jalousie-zèle et énergie *(ġayrat va himmat)*. Ou chez Kubrā, que l'appétit devienne désir dans le cœur, ou encore que l'appétit trouve sa voie, sa « vérité », dans l'amour *(ḥubb)*. La pacification de l'âme est donc le fruit de l'amour, ce dont conviennent à demi-mots les soufis et certains, comme Rūzbehān, explicitement. De son côté, Al Daylamī nous en offre la clef dans son descriptif de l'amour qui donne des ailes et est le « repos des esprits torturés »[11] :

11. J.-Cl. Vadet, *Le Traité d'amour mystique d'Al Daylamī*, Droz, 1980, p. 51.

« celui qui aime est éclairé dans son génie et illuminé dans sa nature… », écrit-il, citant Al Ḥaddād, « … ses qualités fleurent bon et, dans le mouvement de toutes ses sensations, il y a Témoignage pour les regards [avertis] », «un sage a dit : l'éros donne du courage au poltron, de la générosité à l'avare, de la clairvoyance à l'esprit obtus […] ; il est le repos des esprits torturés » ou encore « un [autre sage a dit] : l'éros rend l'âme sociable et les mœurs polies… ».

L'ataraxie est l'objectif de la médecine spirituelle de Rāzī ; cette médecine est compagne de la médecine corporelle, et le médecin doit savoir user des deux. Elle se donne pour but, écrit Rhazès[12], « de convaincre, au moyen de preuves et de démonstrations, en faveur de l'équilibre des trois âmes ; afin qu'elles ne soient ni en défaut, ni en excès par rapport à ce qu'on veut d'elles ».

On notera que c'est le médecin qui, convenant que les remèdes classiques n'aboutiront pas, oriente le patient vers la voie de l'ataraxie. C'est ce qui ressort du témoignage – qui est vraisemblable – de Ġazzālī, dans sa biographie, le *Munqiḏ*. Au décours de sa crise de conscience, le théologien, se sachant malade de la maladie de l'orgueil en étant homme de cour du calife, consulta des médecins : « Mes forces s'affaiblirent. Les médecins désespéraient : “le mal, disaient-ils, est descendu au cœur, d'où il a rayonné dans les humeurs ; il n'est d'autre remède que de le délivrer du souci qui le ronge”. Sentant mon impuissance, incapable de me décider, je m'en remis à Dieu, ultime recours des nécessiteux. Je fus exaucé par celui qui “écoute le nécessiteux quand celui-ci Le prie” (Coran, XXVII-62). Il me rendit aisé le renoncement aux honneurs, à l'argent, à la famille et aux amis. »

Rāzī donne les différentes recettes de sa médecine spirituelle, elles reposent sur quelques principes :

– ne pas s'adonner à la réalisation d'un désir sans en avoir pesé au préalable les conséquences (car la spirale de la jouissance qu'il faut toujours alimenter crée le malheur de l'inassouvissement, d'où la souffrance) ;

– apaiser les trois âmes, concupiscente, irascible et rationnelle, en limitant aux seules nécessités leur besoin (la conduite de son âme concupiscente quand il s'agit de se nourrir ne doit pas mener à l'obésité) ;

– améliorer son âme rationnelle qui doit être poussée à l'admiration, à la réflexion, à l'émerveillement, à la curiosité ;

– anticiper les causes de souffrance. Apprendre à tolérer les « inévitables séparations » qui sont les vicissitudes de la condition humaine, et donc ne pas s'attacher trop, ne pas vouloir « posséder » abusivement l'objet aimé. Vivre avec la notion des « inévitables séparations » et y penser toujours ;

– savoir se distraire.

12. Rāzī, Brague, 2003, p. 74.

L'objectif n'est pas l'obtention d'un état béat vaguement passif, il est plus ambitieux pour Rāzī, il porte l'homme à devenir l'homme parfait.

L'« homme parfait » selon Rāzī est celui qui évite ce que lui suscitent toutes ses passions, par la force de son intellect, « il ne choisit pas de rester dans une situation qui lui nuit », il s'attaque aux causes des passions, il renonce là où il ne peut agir sur les causes et ne se laisse pas abandonner au chagrin, « le chagrin ne réalise absolument rien et n'apporte aucun profit », l'homme parfait va de l'avant. Il est parfait parce que, d'abord, il a su réduire au silence ses passions négatives qui l'empêchent à être.

Fārābī, dans le *Taḥṣīl as sa'āda,* fait un portrait d'homme parfait, le vrai philosophe, on constate bien que ce qui fait sa force est d'avoir jugulé les passions :

> « Il doit être excellent dans la compréhension et la conception de ce qui est essentiel. De plus il doit avoir une bonne mémoire et être capable de supporter le labeur de l'étude. Il doit aimer la véracité et les gens sincères, la justice et les gens justes ; et ne pas être obstiné ni querelleur sur ce qu'il désire : il ne doit pas être avide en ce qui concerne la nourriture et la boisson, et il doit, par une disposition naturelle, dédaigner les appétits, le *dirham*, le *dinar* et autres choses semblables. Il doit avoir l'esprit élevé et éviter ce qui est sans grâce chez les gens. Il doit être pieux, assentir facilement à la bonté et à la justice et résister opiniâtrement au mal et à l'injustice[13]…

Il ne faut pas perdre de vue que la *ṭuma'nīna* est un concept coranique d'où son succès auprès des soufis qui y légitiment leurs pratiques. La *ṭuma'nīna* suggère le retour à l'*'aql* : « Ô âme pacifiée, retourne vers Ton Seigneur, entre dans mon paradis, agréante et agréée. » (LXXXIX-27 à 30.)

Et 'Īsmā'īl Jurjānī, de son côté, en tant que religieux, prêche plutôt ainsi, pour le renoncement aux plaisirs par la sollicitation permanente de la raison. Bayhaqī nous a conservé un petit texte non médical de Jurjānī, qui a tout le parfum de l'époque, c'est la *Lettre d'Admonestation*[14] ; elle nous donne le point de vue de l'auteur sur la question des passions et son opinion ne nous surprend pas :

> *Qu'avons-nous, ô frère !, à nous complaire en ce monde vain et éphémère et demeure passagère ? Nous nous préoccupons tant à entretenir notre corps de cendres et de poussières en ignorant que les plaisirs mondains sont pareils à un riche assaisonnement ou un séjour agréable.*
>
> *Car être vêtu d'un habit moelleux, monter un cheval rapide, avoir vaincu un ennemi odieux, jouir de la bien-aimée, tout ce que nous nommons là, n'est-ce pas, si tu y réfléchis bien, que laborieux besoins, lassantes nécessités ?*

13. Fārābī reprend le portrait du philosophe de la *République* de Platon, Fārābī, *De l'obtention du bonheur*, [*Taḥṣīl as sa'āda*], trad. Sedeyn (O.) et Lévy (N.), Paris, 2005, p. 91.

14. *Risāla munabbiha*, in *Tatimma ṣiwān al ḥikma* d''Alī ībn Zayd al Bayhaqī, Lahore, L. Ishwar, 1935, p. 116.

Pour les sages (ẖiradmandān) *et pour ceux qui sont éveillés* (bidarān), *rien de tout cela ne passe au regard de la Raison pour des plaisirs, parce que boire ou manger, cela ne sert qu'à chasser la tyrannie de la faim ou celle de la soif, parce que l'habit ou la mante* (ẖirqah) *ne servent qu'à nous protéger du froid ou de la chaleur, parce que chevaucher une belle monture ne nous sert qu'à nous épargner la peine de la marche, parce que la défaite de l'ennemi ne nous sert qu'à nous délivrer de la tyrannie de la colère, parce que la jouissance de l'union des corps ne nous sert qu'à nous délivrer de la tyrannie du désir qui se trouve enfoui dans le corps* [lacunes] *lui est imparti. Ce plaisir s'acquiert par l'union des organes* ('oṣv) *de l'homme et de la femme que la Raison préfère voilés. Or il advient que, pendant l'accomplissement du désir, ces organes se dévoilent. Est-ce juste au regard de la Raison ? Et cela, pour quel spectacle sans beauté et pour quelle conclusion scandaleuse !* [lacunes]

Il est évident qu'au regard de la Raison, les besoins et les nécessités ne sont pas séantes, car ces plaisirs, tant recherchés, tant convoités, ne sont-ils pas, finalement, que ça ? [Certes] *s'il en était autrement les Chérubins*[15] *ne seraient pas des bienheureux* !

La conclusion de ce texte mérite que l'on si attarde. Le bonheur chérubinique n'est pas de ce monde, il est pourtant présenté comme l'état de bonheur souhaitable aux mortels ; c'est le seul état de bonheur qui tienne, mais il suppose l'assouvissement de plaisirs tout autres que ceux que l'homme ordinaire *(āhl-e donyā)* aimerait bien poursuivre au paradis.

Les soins au malade de l'âme

Les remèdes des maladies psychiques

Les matières premières *(materia medica)* employées en thérapeutique sont classiquement réparties en simples et en composées. Les simples sont les drogues utilisées seules, elles sont de tous ordres, minérales, végétales ou animales. De l'autre, il y a les composées qui sont les préparations magistrales ou officinales qui sont employées en électuaires, confections, pilules, emplâtres, liniments, etc. Ce sont de savants dosages qui, à l'instar des longues équations, arrivent au résultat souhaité, le « contre-mixte » idéal. L'extrême complexité de ces recettes qui peuvent inclure plus de vingt ingrédients[16] a son explication dans les origines

15. Le terme persan est : *Karūbiyān*. Le Chérubin est Intellect et donc les passions humaines ne le concernent pas, Corbin (H.), « Nécessité de l'angélologie », in *Cahiers de l'hermétisme, l'ange et l'homme*, Paris, Albin Michel, 1978, p. 15-79.

16. Les thériaques sont l'exemple de compositions larges, elles avaient pour but de tout soigner, ce qui est utile aux praticiens démunis et dans l'embarras, c'étaient des préparations qui devaient comprendre le plus possible d'ingrédients pour ne pas laisser de côté la moindre chance de guérison. À titre indicatif, la thériaque d'Andromaque de Galien, reprise par Avicenne, contenait soixante-seize composants.

de la médecine écrite, en Égypte pharaonique : ce sont ces recettes conçues, ingrédient par ingrédient, pour reconstituer dans son intégrité l'œil, *'ujāt*, grâce à la magie de Thot.

Les simples des maladies psychiques

Les simples du cerveau sont :

L'absinthe *(šīḥ)* qui traite les affections du cerveau dues aux « vents », l'anémone pulsatile (*šaqāyeq*, que Jurjānī appelle aussi *lāleh*), mâchée, qui apporte le sommeil, qui évacue les humeurs qui descendent du cerveau, qui est bonne en cas de photophobie (*ḫīregī*) et, pour l'amblyopie, l'armoise *(qīṣūm)*, qui est utile en cas de *phrénitis*, cuite dans du vinaigre.

La bile de grue, qui est recommandée en cas de convulsions et dans l'épilepsie, les biles de carpe, d'épervier et de veau *(gūg)*, qui, toutes trois, ont les meilleurs résultats en cas de paralysie faciale, la camomille *(aqḥavān)*, dont le parfum est réputé somnifère et qui « nettoie le cerveau ».

Le cerveau de lapin grillé, qui est efficace dans le traitement des tremblements, l'encens dont l'écorce sèche au degré 3 active fortement la faculté mémorative et l'intelligence mémorielle *(ḏihn)*, la germandrée *(marū)* qui est plutôt nocive – elle donne des spasmes –, mais elle potentialise l'ivresse[17], la giroflée *(ḫīrī)* dont l'huile est recommandée pour les nerfs.

Le goudron *(mūmiyā)*, qui est recommandé dans les hémicrânies, l'épilepsie, l'hémiplégie, la paralysie faciale et la dysarthrie *(« lourdeur de la langue »)*, le laurier dont les feuilles traitent les migraines froides.

Le lilas de Perse (*āzād-deraḫt*, « l'arbre libre », Jurjānī nous en donne encore différents noms, dans le Ṭabarestān il est nommé *kenār*, à Ray, *halīleh*, à Gorgān, *zahreh-ye zamīn*, c'est-à-dire « la bile de Terre »), dont les bourgeons désobstruent le cerveau[18], la mandragore dont le parfum endort et aussi anesthésie (on emploiera la décoction de sa racine pour faire des opérations qui font mal), la marjolaine, qui traite les obstructions du cerveau qu'elle dégage et les migraines phlegmatiques et atrabilaires, la muscade qui est active contre les migraines dues aux « vents » et contre l'hémicrânie, le myrte, qui donne de la force au cerveau (sa graine ayant plus d'effet que sa feuille), le nénuphar *(nīlūfar)*, dont la variante bleue est bonne pour les spasmes *(eḫtelāj)* des membres, les vertiges et les tremblements des membres, le soufre, excellent en cas de tremblements.

---

17. Il est exact que lorsqu'on froisse les feuilles Teucrium marum il s'en dégage une odeur caractéristique qui provoque une certaine ivresse, d'où son nom d'herbe-aux-chats, car ceux-ci se roulent dedans pour les mêmes raisons.

18. Jurjānī nous apprend aussi que le lilas de Perse écarte les puces, en effet, *Melia azedarach* L. sécrète un insecticide naturel puissant, l'azadirachtine, l'*āzād-deraḫt* est indigène en Iran et en Géorgie ; on est un peu surpris de voir Jurjānī conseiller de boire son jus, avec du miel certes, ou de consommer ses feuilles pour faire pousser les poils, car le lilas de Perse est fortement toxique (d'où son nom à Gorgān), une prise importante de ses fruits provoque en vingt-quatre heures une défaillance cardiaque mortelle.

Les modes de la prise

Outre la classique voie *per os*, il y a en médecine psychique, comme dans la médecine des autres parties du corps, d'autres voies d'accès au mixte intérieur.

Les liniments *(ṭelī)*

En cas de migraine « froide » (et aussi en cas de léthargie), il est recommandé un liniment fait de castoréum dilué dans du vinaigre scilitique, il est placé sur les tempes et sur le front. Un autre, fait d'huile d'euphorbe, est recommandé pour les spasmes. Le liniment de moutarde et de vinaigre soignera les paralysies faciales. Le *ṭelī* au safran est souverain pour l'hémicrânie.

Les cataplasmes *(ẕimād)*

Dans les cataplasmes traitant les maux psychiques, sont employés, comme matières premières, souvent seuls les simples suivants : le pouliot sauvage, l'hysope, les baies de cyprès, l'euphorbe, le pyrèthre, l'aloès, le poivre long, le poivre blanc, la saponaire, la sarcocolle, le musc, le castoréum, le costus, l'absinthe, l'encens, le lycium, la myrrhe.

Le cataplasme à l'euphorbe est recommandé chez les paralysés : on prend de l'huile d'olive vieillie et de la cire jaune que l'on fait chauffer et on y joint de l'euphorbe fraîche (Jurjānī précise que l'on ne doit pas appliquer d'eau chaude sur les membres du paralysé ou sinon de l'eau de mer ou de l'eau de mine de soufre, car l'eau naturelle quand elle est chaude disperse la matière nocive de la maladie et amollit les nerfs ; l'eau froide, en revanche, peut rendre plus efficaces les muscles des membres). Pour traiter les spasmes, on utilisera des cataplasmes composés de violette, d'huile de violette, de cire, de graisse de poule ; dans le cas du tétanos, le cataplasme est légèrement différent, il est fait de graisse de canard, de moelle de vache, de graisse de mouton et d'huile de sésame homogénéisées. Pour les blessures du crâne s'accompagnant de migraine on appliquera, avec de l'huile de rose, sur la tête du sujet, de la lentille, du sumac, de la fleur de grenadier, des feuilles de myrte, de l'écorce de grenade. En cas de phrénitis, on emploiera un cataplasme de laitue vireuse.

Les lavements *(ḥuqnah)*

C'est, plus particulièrement, le mode de traitement des migraines chaudes et de la méningite *(sarsām-e garm)*. Ils font appel à dix-neuf ingrédients, précise l'auteur, parmi ceux-ci : la violette (aussi sous forme d'huile), le nénuphar, la mauve, la bouillie d'orge, le son du blé, le sébeste, le concombre, le blanc d'œuf…

Le lavement est prescrit dans les hémiplégies et la paralysie faciale ; de plus, on pourra, chez le paralysé, s'il est incontinent urinaire, lui faire un salutaire lavement à l'huile de rue au castoréum. Les lavements des paralysés et des apoplectiques doivent être agressifs *(tīz)* et puissamment laxatifs si le praticien se trouve devant une paralysie faciale qui inaugure une hémiplégie ou une apoplexie. Aux malades souffrant de « spasmes secs » et dont les lavements agressifs « égratignent

les intestins », on donnera un lavement de lait d'ânesse mêlé à de la graisse de vache ou de la graisse de queue de mouton. Le lavement à la graine de coloquinte sera indiqué en cas de léthargie.

'Īsmā'īl Jurjānī met fermement en garde les médecins contre l'emploi de l'opium en lavements : cela, dit-il, peut être cause d'« engourdissement » *(ḫadar)* ou de paralysie *(sostī)*.

Les lotions *(naṭūl)*

C'est, plus particulièrement, le mode de traitement des migraines froides et humides (léthargie, *catochus*, épilepsie, incube, apoplexie, hémiplégie, paralysie faciale, convulsions, tremblements, « tétanos »).

Les simples qui sont utilisés en lotions dans les maladies du *nafs* sont : la rue, l'armoise, le poivre, l'aneth, la racine de nénuphar bleu, la feuille de cédrat, le pouliot, le serpolet, l'hysope, la camomille, l'absinthe, la feuille de laurier, le mélilot, la saponaire, l'opopanax, l'*Asa foetida*, la gomme ammoniaque, le sagapenum, le jus de marjolaine, le jus de betterave, le miel, le cumin, l'ellébore blanc, la staphisaigre, l'acore, la bile de grue, le borax, le musc.

Par exemple, on instillera dans le nez de l'épileptique de la *mūmiyā*[19] (goudron) diluée dans du jus de marjolaine. Ces remèdes rejoignent les médications aromatiques abordées plus loin.

Les autres techniques

Les simples et les composés ont pour but de conforter la partie malade en son mixte. C'est un axe d'attaque qui ne suffit pas, la première phase du traitement, quand cela s'impose, est toujours l'expulsion de la matière nocive. Cette expulsion se fait par les purges hautes *(estefrāġ)*, les purges basses *(eshal)*, la saignée *(faṣd)*, les ventouses avec scarifications *(ḥejāmat)* et, plus en marge, la cautérisation *(dāġ)*.

Les purges hautes *(estefrāġ)*

Elles remplacent souvent la saignée, ainsi en cas d'hémiplégie chez les mauvais sujets au sens médical (ceux qui sont trop affaiblis) on se contentera d'une purge à l'euphorbe, à la dentelaire, à la graine de radis, à l'ellébore blanc. La *hiera* de Rufus sera le remède des spasmes *(eḫtelāj)*. La purge phlegmatique reposera sur l'emploi de la pilule *qūqāyā* (du grec *kokkia*, pilule), la pilule d'aloès, la *hiera pikra* ou la pulpe de coloquinte. La purge bilieuse (par exemple dans le cas de la migraine bilieuse) fera appel à la violette, au jus de prune, aux jus de fruits, au jus de grenade, aigre ou douce, au tamarin, le vomissement *(qey)* sera réalisé au mieux avec l'oxymel et l'eau tiède, et mieux encore après consommation de poisson. La migraine atrabilaire sera traitée par *estefrāġ* avec une pilule composée

---

19. La *mūmiyā* passait pour un remède extrait des immenses réserves de bitume que furent les nécropoles d'Égypte ; il s'agissait, en fait, de recueil plus aisé, du goudron affleurant au sol à l'ouest de la mer Caspienne ou dans le Fārs.

à partir de myrobalan jaune, d'agaric blanc, d'*epithymum*, de sel bitumineux *(namak-e nafṭī)*, de polypode et magnésie (pierre d'Arménie), le vomissement sera assuré grâce à l'ellébore blanc, dans ce cadre, on pourra aussi utiliser comme *estefrāġ* une décoction d'*epithymum*.

Les purges basses *(eshal)*

La purge de l'atrabile procédait abondamment de cette technique. On utilisait un grand nombre de substances effectivement efficaces comme laxatifs : magnésie (pierre d'Arménie), myrobalan de Caboul, myrobalan noir, pulpe de coloquinte, séné de La Mecque, turbith, *epithymum*, staphisaigre, ellébore blanc, lavande, scammonée, lapis-lazuli, agaric blanc[20], sel indien. Ils sont employés pour ceux qui souffrent de ruminations *(waswās)* et pour les malades de maladies atrabilaires telles que la mélancolie.

Les lavements *(ḥuqnah)* employant des laxatifs *(moshel)* sont cités par Jurjānī comme « très bénéfiques » aussi pour les abcédations au cerveau *(āmās)* et aux blessures de la tête. L'explication en est simple : cela extrait par le bas les matières nocives du cerveau et empêche qu'y montent des vapeurs.

La saignée *(faṣd)*

La saignée est, selon l'expression d'ʻĪsmā'īl Jurjānī, la purge totale *(estefrāġ-e kollī)*, elle permet la purge des humeurs nocives qui sont partout dans le corps. La logique exposée n'est pas rassurante : les humeurs nocives étant diluées de manière homogène dans le sang, plus il est enlevé de sang, moins il reste de matières toxiques dans le corps. C'est une incitation aux saignées abondantes comme nous l'avons observé au sujet du traitement de la mélancolie où le but est de tirer hors du corps le maximum de bile noire. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les syncopes soient une conséquence fréquente des saignées : on use de procédés censés prévenir ces accidents, comme faire humer du musc au malade ou le faire vomir, le saigneur aura sous la main toujours une plume de volaille *(par-e morġ)* pour déclencher un vomissement salutaire. En pratique, cependant, on ne fait pas de saignée aux enfants, aux malades de maladies traînantes et aux vieillards sauf s'ils ont la face rubiconde et des muscles encore bien fermes.

Et c'est ainsi que l'on saigne l'hémiplégique (toutefois, « *si sa force le permet* ») car, comme nous venons de le voir, « *le sang est le véhicule qui charrie les humeurs, avec la saignée, la matière nocive sera d'autant diminuée, le résultat sera un allégement* ».

En cas de *phrénitis*, dès qu'il y a confusion mentale (*haḏiyān* et *'aql-e šūrīdeh* à la fois), il faut saigner le jour même à la veine céphalique *(qīfāl)* (ou, à défaut, à la veine médiane du bras – *ākḥal*), sinon on le fera dans la semaine ; il est ajouté que si le sujet est résistant, plus on saigne rapidement, plus cela sera efficace.

20. L'agaric blanc ou bolet du mélèze est extrêmement fréquent dans la pharmacopée, la proximité du Ḫwārazm avec les terres russes qui en étaient le principal fournisseur explique la connaissance des vertus du champignon et sa disponibilité, c'est un purgatif très puissant.

Pendant cette opération, le médecin qui est au côté du malade devra apprécier son pouls, s'il s'effondre, il y a, en effet, grand danger de syncope. Dans le cas le plus favorable, toujours en cas de *phrénitis*, on fera la seconde saignée dès le lendemain, à la veine du front si le malade en a la force, sinon à la main (et si cela n'est pas réalisable, on passe à l'*ḥejāmat* à la jambe).

Il existe des saignées topiques, comme la saignée à la veine du dessous de la langue chez le paralysé dont la langue est « embarrassée » (dysarthrie). En cas de « migraine sanguine », on saignera le sujet à la veine céphalique ou à la veine du milieu du bras, et si cette migraine résiste on fera les saignées au nez, au front et à la saphène.

La saignée fit une victime illustre du vivant d'ʿĪsmā'īl Jurjānī, le sultan saljūq Malīk Šāh qui fut abusivement saigné au cours d'un accès palustre[21].

Les ventouses avec scarifications *(ḥejāmat)*

Au préalable, la peau est sacrifiée au moyen d'un scalpel *(nīš)*. La ventouse *(qadaḥ)*, en verre est-il précisé (mais les cornes évidées étaient couramment utilisées), est posée sur la peau nettoyée ; on crée le vide au moyen d'une parcelle de coton enflammé qui s'éteindra de lui-même (on peut aussi poser des ventouses sans user du feu). On ne prescrit pas de ventouses avant l'âge de 2 ans *(« pendant l'allaitement »)*, ni après 60 ans, car alors la peau colle trop aux muscles. Jurjānī estime qu'il faut utiliser cette technique au moment de la pleine lune, au moment où les humeurs s'agitent et il ne faut pas attendre la fin du mois quand les humeurs se sont calmées et reposent. Ce n'est pas un traitement à appliquer avec trop de fréquence et il est fortement déconseillé d'en user chaque mois.

Cette méthode est utilisée en recours de la saignée (car elle est *estefrāġ* de sang) si le sujet se révèle trop faible pour supporter une saignée, il est ainsi fait appel à l'*ḥejāmat* qui peut être énergique si on le fait sur la jambe, comme dans le cas de la « migraine sanguine ».

Les poses de ventouses sur la tête concernent les affections du cerveau. On place des ventouses entre les sourcils pour traiter les vertiges et les migraines du type lourdeur. Jurjānī signale que cela peut être dangereux et provoquer des troubles de l'intelligence *(āblahī)* et des troubles de la mémoire *(farāmūškārī)* et, de surcroît, déclencher une cataracte, car cette extraction de sang entraînera une réfrigération et une humidification du cerveau. Il peut se produire à partir du vaisseau qui est près des sourcils une hémorragie difficile à juguler ; les sens de la vue et de l'audition, l'intelligence et la compréhension peuvent en être atteints. On placera des ventouses à quatre doigts au-dessus de l'occiput toujours dans le cas des migraines du type lourdeur, ce qui est préféré à la saignée (l'*ḥejāmat*

21. Les fièvres tierces et quartes faisaient partie des indications de la saignée. Or l'accès palustre est par définition l'accès de fièvre consécutif à l'éclatement des globules rouges envahis par les *plasmodium* du paludisme. Malīk Šāh, au cours d'une partie de chasse, fut saisi d'un brusque accès palustre, on sait que les médecins s'activèrent alors auprès de lui pour le faire saigner, c'était ajouter une anémie à une autre anémie, il mourut ainsi en 1092.

remplace alors une saignée à la veine céphalique), elles seront posées à l'écart du site de la mémoire afin de parer tout risque d'amnésie. Enfin Jurjānī rappelle au passage que Rāzī propose, pour « alléger la tête », de poser l'*ḥejāmat* au cou, cela remplace la saignée à la veine basilique.

La sangsue *(zarū, dīvčeh*[22]*)*, qui est proposée dans la même logique, est recommandée avec réserve par Jurjānī qui souligne que les médecins indiens en ont dénoncé les dangers : hémorragies, fièvres, abcès, voire syncope *(ġašī)*. Jurjānī n'en donne aucune indication de neurologie cardio-vasculaire mais simplement de dermatologie.

La cautérisation *(dāġ)*

Le principe de la cautérisation repose sur l'élimination des humeurs nocives du type *roṭūbat* qui se sont accumulées dans un organe, celui-ci sert de lieu de drainage pour d'autres organes atteints et de ce fait le *mezāj* de l'organe concerné y subit une décomposition *(tabāh)*. La purge *(estefrāġ)* avec des médicaments chauds et secs dans cette configuration aurait été vouée à l'échec. L'instrument utilisé *(ālat-e dāġ)* est forgé de manière très particulière, en « *crosse de polo* » *(sar-e čogān)*. On applique le fer rougi au feu à des endroits précis de la tête en ce qui concerne les indications des maladies psychiques.

On procède à la cautérisation dans les migraines phlegmatiques quand tout a échoué avec le fer brûlant, on fera un impact sur le sommet du crâne, à chaque tempe et un dernier, en haut du cou, au-dessus de la dépression occipitale. L'hémicrânie est aussi une indication à cautériser.

Nous avons déjà rencontré, par ailleurs, deux usages de la cautérisation recommandés par Jurjānī : dans l'épilepsie où cet auteur préconise une étrange méthode préventive de la crise en cautérisant des zones périphériques du corps d'où pourrait monter au cerveau la matière nocive. Jurjānī propose aussi, en dernier recours, la cautérisation du sommet du crâne en cas de lycanthropie rebelle aux traitements ordinaires.

Il est à noter que la cataracte était ainsi traitée puisque cette affection des yeux était imputée à tort à l'accumulation dans l'œil d'une humeur *roṭūbat* ; la technique décrite consistait à inciser la tempe, dénuder l'artère, la brûler et maintenir le fer de manière à ce que le sang ne puisse plus passer[23].

22. Jurjānī précise que le terme employé au Ḫurāsān est « *dīvčeh* », c'est-à-dire « petit monstre », le mot moderne en persan pour sangsue est : *zalū*. Les sangsues ont une action puissamment anticoagulante, anti-inflammatoire, vasodilatatrice et anesthésiante. Les infections de la zone de prise ici suggérées par la référence aux médecins indiens sont des surinfections de grattages plutôt que dues aux rares bactéries qui peuvent être transmises par le parasite. Les syncopes peuvent être à relier à des accidents allergiques.

23. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VII, discours VI, chapitre III, Jurjānī ne fait que citer cette méthode qu'il ne retient pas ; il croit plus à la chirurgie quand la médecine a échoué. Il est possible que la maladie de Horton (artérite temporale) soit à l'origine de ce type de cautérisation ayant pour but alors de soigner de violentes douleurs crâniennes et des troubles de la vue.

Dans le *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, on sent Jurjānī réservé sur l'usage de la cautérisation. Cela a sa raison, la cautérisation est abondamment employée alors en Asie centrale dans la médecine populaire, ce qui lui confère un parfum de charlatanisme voire de magie. L'*Iḥiyā' 'ulūm ad dīn (La Vivification des sciences de la foi)* de Ġazzālī comporte une attaque contre les cautérisations, stigmatisées comme remèdes douteux au même niveau que les formules magiques ; leur mode d'action est dénoncé pour rester trop mystérieux, l'abstention s'impose et il faut, selon Ġazzālī, s'en tenir aux médications reconnues comme les purgations et les saignées.

Les remèdes non conventionnels

Certaines recettes sont aypiques, comme ce remède indien, réputé « éprouvé » pour les paralysés de la face : il s'agit d'une pâte qu'on applique faite de viandes (séparées soigneusement de l'os) d'onagre, de mouflon, de renard du désert et d'hyène, le tout mêlé à de l'huile d'olive. On peut citer une préparation très ritualisée pour traiter les spasmes : on prend un renard ou une hyène, bien vieux, et on met l'animal tué dans un chaudron, mais tel quel, avec sa peau et le ventre non vidé, on fait cuire jusqu'à ce que la viande se délite, alors on récupère le jus que l'on place chaud sous le malade pendant deux heures ; cette opération se répète durant trois jours matin et soir au début du mois, trois jours encore au milieu du mois et enfin trois jours en fin de mois. Le spasme peut être aussi traité de manière moins originale avec de la laine de couleur noire imbibée d'huile chaude renouvelée toutes les heures et étalée sur le cou du sujet. On instillera du lait de femme qui a donné le jour à des filles dans le nez du malade atteint de *phrénitis*.

Pour traiter le tétanos, on placera le malade sous une ânesse afin que l'on puisse traire l'animal au-dessus des membres du malade ; de même, on traira du lait de femme au-dessus de la tête du malade atteint de *phrénitis*.

On peut ranger parmi ces traitements certains régimes. C'est le cas du régime du sujet qui a le cerveau trop puissant (et donc propice aux migraines), il devra consommer des plats denses, à base de blé et d'orge, comme le *harīseh*, potée de viande de veau, de blé et d'épices ; si le cerveau est, de plus, trop chaud, il devra introduire dans sa nourriture du pourpier (tige et feuilles), de la coriandre fraiche, de la viande de poisson, du jus de pavot, de la semence de laitue vireuse. Du même ordre sera la bière *(fuqā')* faite d'orge et de jacinthe destinée à dégriser les alcooliques, elle sera plus digeste si on lui ajoute du sel, et encore plus si elle est faite au verjus.

En dernier lieu, les massages sont abondamment employés, sous des formes un peu ritualisées, comme en cas de *phrénitis* où l'on graisse tous les soirs le nombril, le fondement, les deux plantes des pieds et le nez du malade avec de l'huile de graines de courgette douce. Jurjānī propose aussi en cas de *phrénitis* trois techniques à combiner qui amènent rapidement la résolution de la fièvre des *phrénitis* : masser le malade dans de l'eau chaude dans laquelle on a ajouté de

la camomille, de la violette et du son bouilli, mettre des ventouses sur les muscles des jambes et sur les plantes des pieds, lier les racines des cuisses jusqu'aux pieds avec des cordons de pantalons et des bandes souples de telle façon que la « souffrance » *(ranj)* soit atténuée, plonger ainsi le malade dans de l'eau chaude pendant une heure puis dérouler à partir du pied tout en gardant la racine de la cuisse serrée.

Toutes ces pratiques très techniques dans leur réalisation nécessitent un lieu de soins adaptés, c'est l'« hôpital », le *bīmārestān*, que nous verrons plus loin.

Un remède particulier des maladies psychiques, l'aromathérapie[24]

Les parfums agissant directement sur le cerveau ont été, de manière naturelle, impliqués dans les traitements des maladies mentales. Pour des raisons anatomiques, la voie semblait appropriée ; dans la partie anatomie de son encyclopédie médicale, Jurjānī signale la présence de conduits qui mènent au cerveau le sens de l'odorat, lequel est convoyé à deux petites protubérances en avant des hémisphères et qui ressemblent à des tétons *(sar-e pestān)*.

Les odeurs, explique Jurjānī, sont des particules infimes *(ājzā'ye laṭīf)* qui rejoignent le cerveau avec l'air inspiré. Les parfums chauds y parviennent plus vite par ce qu'ils se mélangent mieux à l'air, car la chaleur possède un pouvoir « diffusant » (paršandeh).

Les catégories des remèdes aromatiques

Le mode de la prise du remède consiste à faire renifler *(būyānīdan)* ou à instiller *(čekāyidan)* des gouttes dans le nez, dans ce dernier cas essentiellement sous forme d'huiles.

À la rubrique des médicaments qui utilisent le nez comme lieu d'administration, l'auteur en cite les catégories : il y a les *sa'ūṭāt* (compositions à aspirer), les *boẖūrāt* (vapeurs), les *šamūmāt* (parfums), les *'aṭūsāt* (sternutoires), les *quṭūr* (gouttes). Les *naṭūl-s* (lotions instillables) et les *laẖlaẖeh-s* (compositions aromatiques), qui sont aussi employées, ne sont pas rangés dans cette liste des remèdes spécifiques du nez. Par ailleurs, la différence entre *sa'ūṭāt* et *šamūmāt* n'est pas aisée à saisir.

24. Je remercie ici tout particulièrement Mme Eugénie Briot du Centre d'histoire des techniques pour les remarques et observations qu'elle a bien voulu apporter à ce passage.

Les *sa'ūṭāt* s'aspirent. Leurs indications concernent toutes des « maladies cérébrales », à l'exception du chémosis qui est une affection de l'œil[25]. Ce sont les migraines phlégmatiques, les migraines « chaudes », les migraines « venteuses », l'hémicrânie, la paralysie faciale, l'apoplexie.

Les matières premières employées sont minérales, végétales et animales. Parmi les premiers sont la magnésie, le sel ammoniac *(nūšādor)*, le goudron *(mūmiyā)*. Parmi les deuxièmes, nous trouvons des sèves et des huiles, encens, opopanax, sagapenum, euphorbe, suc de lycium, myrrhe, aloès, moelle de bambou *(ṭabāšīr)*, origan, marjolaine, poivre long, poivre blanc, cumin, et des huiles : d'olive, de nénuphars, d'amandes, d'abricots. La troisième classe ne regroupe que trois ingrédients : l'urine de chameau *(gomīz-e oštor)*, le castoréum[26] et le lait de femme.

Les *boḫūrāt* (les vapeurs). Leurs indications concernent peu les « maladies cérébrales », mais elles se prennent principalement par le nez. Ces indications sont le « nez bouché », le coryza, les rhinites, l'amygdalite (aspiration par la bouche) et les hémorroïdes[27].

Les substances employées sont celles qui fournissent des fumées denses. Ce sont les fèves ou le son mêlés au vinaigre, le cumin, le bois d'aloès, les tiges d'aneth, le céleri, le santal blanc, le sucre candi mêlé à des pétales de rose rouge et à des feuilles de myrte, la cannelle de Chine, le safran, le nénuphar, le costus, le musc, la gomme de ladanum, le styrax, le miel, la fiente de chameau, l'orpiment (*zarnīḫ-e zard*, trisulfide d'arsenic).

Les *šamūmāt* (les parfums). Leurs indications sont purement « cérébrales » : la méningite *(sarsām-e garm)*, la migraine froide, l'amnésie et l'épilepsie, les troubles du sommeil.

Les substances employées sont le santal, le camphre (à petites doses), l'ambre gris, le castoréum, la myrrhe, le nénuphar, la violette, la pomme, le saule, la noix de muscade et son écorce (laquelle se nomme *basbāseh*), l'absinthe *(šīḥ)*, la girofle, la rue sauvage, la marjolaine, l'aneth, la mandragore, l'opium[28] et la camomille, le basilic, les jus d'aneth, de myrte et l'eau de rose.

25. *Wardīnaj*, terme recouvrant deux affections, l'œdème palpébral et le chémosis vrai qui est un œdème de la conjonctive qui forme un bourrelet souvent impressionnant autour de la cornée. Le *wardīnaj* est tenu pour être cependant formé à partir de matières provenant du cerveau.

26. Le *jond-e bīdastar* (« testicule de castor ») ou castoréum, sécrétion du prépuce de castor, *castor fiber*, est réputé puissant (chaud et sec au troisième degré, Avicenne le voit chaud au quatrième degré qui est le dernier…), le remède est connu pour « *échauffer les nerfs* ». Paul d'Égine le recommandait déjà dans les affections des nerfs et du cerveau, comme « *très efficace même s'il n'est que reniflé* ». Selon l'auteur, le castoréum est souverain dans la léthargie, le *sabāt* ou la migraine froide. Il est aussi recommandé chez l'hémiplégique.

27. Le cas est particulier, il est fait usage de fientes de chameau que l'ont fait fumer au-dessus du fondement du patient.

28. Le sommeil est en soi un remède contre les maux de cerveau en plus de soulager de la fatigue, il apaise les souffrances et les angoisses, si, toutefois, le sommeil n'est pas produit par des vapeurs chaudes.

Les *'aṭūsāt* (sternutoires). Ils ont pour but de faire éternuer le malade ; l'éternuement, nous l'avons vu, est considéré comme un réflexe sain de l'organisme pour expulser une matière nocive qui l'attaque. Ils sont préconisés en cas d'hémiplégie, apparemment pour faciliter la respiration nasale.

Les médicaments utilisés sont les suivants : le pyrèthre *('āqarqarḥā)*, le poivre, le cumin, le cinnamome, la marjolaine, l'ellébore blanc, l'aloès, le gingembre, le castoréum, le musc, le sel ammoniac, le nitre *(naṭrūn)*.

Jurjānī fait une liste légèrement différente des *šamūmāt* à la rubrique *'aṭr* (qui signifie aussi parfum)[29]. Ce sont le musc, le camphre, le bois d'aloès, l'ambre gris, le vinaigre, le safran, le santal, le ladanum.

Le musc *(mošk)* : il donne de la puissance au cœur et au cerveau, il est profitable à celui qui tombe en syncope *(ġašī)*, il est aussi utilisé comme médicament de l'œil, mais à celui qui a la fièvre, il donne mal à la tête et peut être dangereux. Par la vigueur de son parfum, il fait affluer le sang au nez. Il est chaud et sec de degré 3 (de degré 2 selon d'autres pour qui le sec est la qualité qui l'emporte). L'auteur en dénombre huit sortes, le chinois, le tibétain, le cachemiri, le *ḫaṭāyī*, le *ḫazaḫrī*, le *barḥī*, le *ṭūmastī*, le *batapālī/tībālī* (ces deux derniers noms sont visiblement corrompus par les copistes[30]). Il se livre en miettes ou en « pains » *(šiyāf)*, avec la poche dont les poils permettent d'attester la réalité de l'origine (peu de poils pour le chinois, poils blancs pour le *ṭūmastī*). Le musc frais est jaune, l'ancien est noir et le très ancien vire au rouge. Le musc le plus prisé est, selon les uns, le chinois – mais son parfum est peu durable –, le tibétain, selon les autres. Le musc est livré avec sa poche qui est de poids très variable selon l'origine, un peu moins de vingt drachmes s'il est chinois, de moins de dix s'il est cachemiri, de huit à dix s'il est *ṭūmastī*, de cinq à six pour le tibétain. Le prix en est élevé et la différence de qualité joue (le coût du *ḫaṭāyī* est deux fois moindre que celui du Tibet). Jurjānī cite plutôt « pour mémoire » le musc d'Oman, le *barḥī*, pour lequel il est réservé, car les vapeurs de la mer ont dû atténuer sa puissance, aussi peut-on le mêler à d'autres ingrédients pour faire des compositions parfumées. Le musc est couramment frelaté *(maġšūš)*, Jurjānī donne quelques recettes pour déjouer les supercheries : introduire une aiguille dans une gousse d'ail puis dans la poche de musc, si l'odeur de l'ail persiste, c'est que le musc est frelaté ; s'il est sec, le broyer avec la dent, l'humecter avec de la salive, le déposer dans une toile, comprimer, sortir le tout, s'il y a des résidus sur la toile, il est frelaté, ou encore placer un peu du musc suspect sur un miroir au-dessus d'une flamme, s'il n'y a pas d'odeur, c'est qu'il est frelaté.

29. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre III, partie II, discours VII, chapitre II.

30. On retrouve ces mêmes termes dans le *Kitāb aṣ ṣaydana fī ṭ ṭibb* d'al Bīrūnī (*Kitāb aṣ ṣaydana fī ṭ ṭibb*, Iran University Press, 1991, p. 577-578).

Le camphre *(kāfūr)*[31] : il est recommandé pour le cerveau et le cœur trop chauds. Il arrête les saignements de nez, mais il est dangereux pour l'estomac et la puissance virile et il est cause d'insomnie. On le fait entrer dans la composition de médicaments de l'œil et pour traiter les diarrhées bilieuses. Il est froid et sec au degré 2, s'il n'est pas frelaté. Il existe sept sortes de camphre qui, selon l'auteur, seraient des variantes d'un même camphre. Le meilleur est le *fanṣūrī*, très blanc (viennent ensuite, lui aussi d'un blanc éclatant, le *rīāḥī*, du nom du roi Rihah, le légendaire découvreur du camphre, puis le *bālūs*, trop mêlé à du bois, l'*azark* ou camphre bleu, le *kūkasb*, brunâtre, le *sarīrī*, rougeâtre, le *pīl-gūn*, « couleur d'éléphant », grisâtre). En effet, le camphre, très blanc à la vente, serait en réalité grisâtre à la récolte, le degré de raffinage de la sève du camphrier établirait ainsi des classes de camphres. Le camphre au sortir de l'écorce est crasseux *(šūẖgan)* et les exploitants jettent la sève dans du lait trait dans l'heure pour le nettoyer, ils passent ensuite le tout au crible et placent au soleil le camphre débarrassé de ses impuretés[32].

L'aloès *('ūd)* : il est bénéfique au cerveau, au cœur et au foie (c'est-à-dire le siège des trois âmes), quand ils sont froids. Il désobstrue le foie, attenue les douleurs costales, donne de la puissance aux viscères et particulièrement à l'estomac, il en expulse les humeurs mauvaises et putrides et met fin aux diarrhées froides. Il possède une force de contraction. Il est chaud et sec au degré.

Le meilleur est l'indien, viennent ensuite en qualité le *qimārī* (parce que, selon Mas' ūdī, venant du royaume des Khmers), le *ṣanafī* (de l'Inde), et cinq autres aloès. L'aloès fond comme la cire. C'est en effet une résine que produisent les *aquilaria (agallocha, muscaria, crassna)*, arbres, quand ils sont agressés par des bactéries ou des champignons, notamment ; cet aloès dit « bois d'aloès » n'est pas à confondre avec l'*Aloe vera*.

L'ambre *('anbar)* : il est recommandé pour le cerveau en cas de maladies froides et conseillé aux vieillards. Il est en effet sec et chaud de degré 2[33]. Jurjānī sépare l'ambre du poisson (le cachalot[34]) de celui qu'on récolte sur les côtes. L'ambre gris est en fait une substance sécrétée par le tube digestif du cachalot et qui est rejetée sur les rivages, en paquets gras et solides plus ou moins gros.

31. Sur le camphre, voir l'ouvrage exhaustif de Donkin (R.-A.), *Dragon's brain perfume : An historical geography of camphor*, Leyde, Brill, 1999.

32. Jurjānī ne peut résister à raconter dans son exposé sur le camphre comment celui-ci est récolté (c'est une forme du discours scientifique) : les commerçants en été parcourent les forêts de leurs contrées lointaines et, munis de flèches, les lancent dans les arbres, à cette saison-là inaccessibles, car les serpents y abondent ; de cette manière (les flèches sont nominatives), ils s'assignent des arbres qu'ils vont voir de près seulement en hiver quand les serpents sont terrés dans leurs trous, les uns se trouvent avec des camphriers, d'autres avec des arbres à santal, Dieu en a décidé ainsi. Ils procèdent alors à l'entaille des troncs.

33. L'ambre gris est composé pour un tiers d'ambréine (alcool triterpénique) et pour un autre tiers de cholestérol. L'ambréine provient des céphalopodes ingérés, c'est un fixateur puissant des parfums.

34. Le terme *'anbar* (ambre gris) vient du mot arabe *'anābir*, cachalot.

Jurjānī décrit longuement, à partir des textes qui traitent des « merveilles », l'origine de l'ambre gris ; il nous apprend que ce produit serait arraché du fond des mers quand les grands vents, à l'équinoxe de printemps *(no-rūz)*, agitent les flots, l'ambre alors remonte à la surface et vient y flotter comme flottent l'huile ou les brouillards froids, et coagule là. Mais les rayons du soleil l'amollissent, les mouettes qui viennent y chercher de la nourriture y sont engluées (ce sont ces amas d'oiseaux qui désignent aux chercheurs d'ambre les bonnes récoltes). La présence de grain de sables, note-t-il, s'explique par le fait que l'ambre rejeté sur les rivages est repris par la mer avec les vagues, ce qui laisse entendre que l'ambre ne cesse alors de se charger en sable. Jurjānī signale qu'il a été écrit qu'il y aurait des fontaines sous-marines d'ambre[35]. L'auteur passe rapidement sur l'ambre issu du poisson, signalant simplement son odeur de poisson ; effectivement, l'ambre gris frais a une odeur désagréable qu'il perd au profit d'une autre, chaude, suave, de « cigare sec », quand il a vieilli plusieurs années.

Jurjānī cite trois endroits où trouver de l'ambre, le fond des mers, le désert de Gorgān, et les villes de Syrie (Šām). Le troisième endroit ne peut être qu'un lieu de revente, quant au désert de Gorgān, à l'est de l'Iran actuel, il est possible qu'il s'agisse d'un ambre gris de la mer Caspienne. Le meilleur est dit de Sajar, entre Oman et Aden.

Le camphre (le blanc) et le musc (le noir) sont les protagonistes majeurs de l'univers des parfums. Cette notion n'appartient plus à la médecine seule. 'Aṭṭār, fort bien placé puisque apothicaire parfumeur *('aṭṭār)* comme son père, raconte comment il a quitté sa boutique pour les Lettres. Un derviche lui a ouvert les yeux et ce derviche fit d''Aṭṭār la proie d'un camphre imaginal : « mon cœur, par un effet du délire où m'avait jeté l'odeur de musc sophistiqué des biens temporels, devint aussi froid que le camphre… ». 'Aṭṭār, jusqu'ici entouré des ingrédients, des essences les plus rares, se détacha d'un coup du plaisir des yeux et de l'odorat. Le derviche s'était simplement arrêté devant son élégante boutique et, lui, libre puisque ne possédant rien, il avait plaint tout haut, pour son sort, 'Aṭṭār, si aliéné et si enchaîné aux biens de ce monde. Farīd ad-dīn ʿAṭṭār Nīšābūrī quitta ce jour-là sa boutique pour toujours.

Sont cités par la suite et plus brièvement des parfums qui sont d'ailleurs éloignés de notre sujet quant aux indications, le sirop de myrobalan *(sokk)*, chaud de degré 1 et sec de degré 2, le safran *(za'farān)*, chaud de degré 2 et sec de degré 1, il traite surtout l'œil et fortifie la vue, le santal *(ṣandal)*, froid et sec au degré 2, la gomme de ladanum *(lādan)*[36], qui fortifie les poils.

35. Ce détail se rencontre aussi chez Avicenne. Sindbād, au cours de son voyage, constate aussi l'existence de fontaines de poix au fond de la mer où les poissons viennent s'abreuver et qu'ils rejettent.

36. Ce n'est pas en tant que parfum que le ladanum était employé, mais comme résolutif des humeurs ou comme laxatif. Cullen en Occident en justifie l'abandon sur cette remarque à propos de son succès : « il paraît que c'est plutôt pour son odeur agréable que pour ses vertus particulières ».

Les bases de la pharmacopée aromatique

Une pharmacopée des odeurs a été composée, elle se base sur les quatre pôles suivants :

– narcisse (parfum d'eau) : qui soigne les affections bilieuses ;
– rose[37], aloès (parfums de terre) : qui soignent les affections sanguines ;
– violette, marjolaine (parfums d'air) : qui soignent les affections atrabilaires ;
– musc, jasmin (parfums de feu) : qui soignent les affections phlegmatiques.

Le narcisse *(nargis)*
Jurjānī en fait un remède neurologique, son parfum est recommandé pour le cerveau, son huile donne de la force aux nerfs et elle permet aux nerfs « rompus » de retrouver leur continuité.

La rose *(gol)*[38]
Son parfum est recommandé pour qui a le cerveau chaud, elle élimine les maux de tête dus à la bile ou au sang, elle fait éternuer ceux qui ont le cerveau chaud et humide, son huile est bonne pour la migraine due au chaud et la guérit. L'huile de rose étant astringente, Jurjānī l'utilise par ailleurs pour soigner les plaies internes ou externes et les brûlures d'estomac et de vessie. Ses indications en ophtalmologie sont nombreuses. La rose suppose bien plus, car elle appartient à un univers imaginaire extrêmement vaste, lié à l'Intellect. La rose est *gol-e adamī*, la fleur adamique, son parfum pénètre comme l'Intellect pénètre l'homme et l'Intellect est *gol-e adamī* par métaphore.

La violette *(banafšeh)*
Son parfum calme la migraine chaude. Son huile est utilisée pour traiter les mélancoliques et les lycanthropes. Cette huile soigne la mydriase (dilatation de la pupille) due à la sécheresse, et ses indications en ophtalmologie sont nombreuses (conjonctivites, sécheresse de l'œil, sécheresse de la cornée, brûlure de l'œil, induration des paupières). L'huile de violette, en massage, est conseillée aux vieillards qui sont encore humides.

Le jasmin *(yāsmīn)*
Son parfum est recommandé pour les nerfs et pour le cerveau humide. Son huile rétablit les nerfs et leur est profitable en général. Le jasmin est recommandé pour la faiblesse des nerfs, des membres et des reins.

37. L'essence de rose, extrêmement puissante et volatile, est d'invention récente (début du XVII[e] siècle). C'est de l'eau de rose dont il s'agit. Voir Langlès (L.), *Recherches sur la découverte de l'essence de rose*, Paris, Imprimerie impériale, 1804.

38. La rose était la spécialité de la Perse (*sarzamīn-e gol-o-bolbol*, le « Pays de la rose et du rossignol ») et plus particulièrement du Fārs, province qui, sous le calife Al Ma'mūn (H. 2[e]-3[e]/VIII[e] siècle), payait un impôt annuel de 300 000 flacons d'eau de rose.

Les indications aromatiques

Les maladies du *nafs* font l'objet de véritables compositions aromatiques censées les traiter.

Pour la *phrénitis*, on donne à sentir au malade des *naṭūl-s* (lotions) froids faits de camomille, de violette et de nénuphar, ou un *laẖlaẖeh* froid spécial fait de jus de pomme, de jus de myrte frais, d'eau de rose et d'un peu de camphre.

Pour les enfants épileptiques, on prescrit de la rue sauvage à renifler *(sadāb)*. On donne à renifler aux migraineux atteints par le « *chaud sans matière* », du santal, de l'eau de rose, du camphre, de la violette ou du nénuphar, à ceux dont la migraine est « *froide et sans matière* », du musc.

Pour se soigner des migraines selon que le vent est chaud ou froid, on donne à sentir en cas de froid du lilas de Perse, du musc, du castoréum, de l'ail, en cas de chaud, on instille de l'huile d'aneth mêlée à de l'huile de rose.

Pour se préserver des odeurs et des vapeurs de l'air ambiant qui peuvent provoquer des maux de tête, si l'attaque est chaude, comme c'est le cas avec des parfums tels que le musc, le castoréum, le safran, l'orpiment *(zarnīẖ)*, le soufre *(gūgerd)*, il faut respirer du parfum de camphre, de santal, de l'eau de rose *(« qui calme les douleurs de la tête et rend plus puissant le cerveau »)*, de violette, de nénuphar, de l'eau de saule et de fruits frais. Les attaques par des odeurs nocives, à la fois sèches et chaudes, doivent être traitées par des compositions à instiller : camphre mêlé à l'huile de graines de courgette ou à l'huile de violette ou de nénuphar. Si l'attaque est due à des parfums froids, comme le camphre ou l'odeur des eaux croupies, le musc est souverain.

Les douleurs de la tête survenues avec hémorragies sont traitées en association avec des aspirations de parfums de santal, de rose rouge, de violette, de feuilles de myrte, de fruits tels que la pomme et le coing, et « un peu » de camphre. La veisalgie est traitée en reniflant du santal blanc, du camphre, de la rose, et du basilic *(šāhesprom)*[39] qui sera frais.

La « léthargie » se traite par des *laẖlaẖeh-s* de vinaigre, d'eau de rose, d'huile de rose, ce pendant deux jours, au troisième jour on passe au castoréum mêlé de scille. Les parfums de musc, de bois d'aloès *('ūd)* et de marjolaine *(marzangūš)* sont considérés comme très efficaces dans cette indication, qui a pour but de rendre le sujet plus éveillé, moins apathique, son intelligence plus aiguë et sa raison moins confuse. Boẖārī, de son côté, préconise ici d'instiller dans le nez des gouttes d'huile de narcisse ou d'huile de nénuphar.

39. Comme son nom l'indique, le terme persan reprend l'étymologie grecque du basilic, le « *royal* », c'était la plante préférée de l'empereur Alexandre le Grand, lui-même connu pour son alcoolisme. La prescription du basilic pour dégriser le buveur, ici, a presque valeur de référence culturelle. Jurjānī signale ailleurs que le basilic est somnifère et qu'il atténue la chaleur du cerveau, enfin il fait remarquer qu'il peut être cause de coryza en automne (les allergies aux lamiacées sont pourtant très rares).

L'aromathérapie était collective, elle faisait partie des usages des hôpitaux médiévaux. L'hôpital Manṣūrī du Caire était connu pour l'air qu'on y travaillait, à base de balsamine d'Héliopolis, de gommes et de distillats. Ces pratiques contribuaient à rendre plus prestigieuse encore la renommée du Manṣūrī. Plus tard, Evliyā Čelebī, dans ses notes de voyage, signalait que, dans l'hôpital de Bayazid à Andrinople (actuelle Edirne), l'on pratiquait une forme d'aromathérapie qui consistait à y disséminer des fleurs odorantes.

Un autre remède particulier des maladies psychiques, la musicothérapie

Le traitement des émotions négatives par la musique semble issu d'un chamanisme ancien dont la forme grecque bien connue fut l'apollinisme ou l'orphéisme[40] en Thrace. Les Pythagoriciens auxquels se réfère Fārābī l'ont conceptualisé (c'est l'*harmonia*) et par la suite il fut recommandé par Aristote. Pythagore maître mythique aux yeux des Frères de la Pureté (Īḫwān aṣ Ṣafā'), Pythagore et, comme lui, ceux qui ont l'âme dépouillée de toute souillure ont pu entendre les sons venus des astres et des sphères qui ne sont audibles que pour des êtres purs qui sont dotés d'une ouïe extraordinaire. Et la musique sur Terre est un écho de ces sonorités célestes. Les Īḫwān aṣ Ṣafā' ont fait de la note « do », le *zīr*, la note thaumaturge par excellence.

Le *zīr* est la note qu'émet la quatrième corde du luth et qu'il faut écouter au point du jour, juste avant l'aube ; elle a le pouvoir de dompter les fauves du désert, de rendre la raison à l'insensé et de la faire perdre à celui qui la détenait. Les Frères de la Pureté, par ailleurs, préconisaient l'usage de la musique dans les hôpitaux, dans des indications allant bien au-delà des maladies de l'âme, pour toutes souffrances du corps et toutes infirmités, comme un baume universel.

Le *Kitāb as siyasā* du pseudo-Aristote, dont une version syriaque est attestée dès le IXe siècle, voyait dans la musique le traitement idéal de l'âme, partant du principe que les maladies de l'âme, aussi, devaient être traitées et selon des remèdes à elles propres. Et la musique convient particulièrement à l'âme, car elle est cet écho de ces sons harmonieux qui proviennent des mouvements et des entrechocs *(iṣṭikāk)* des corps supralunaires. Et c'est parce que la musique est ce lointain écho du bruissement céleste où est l'Intelligence qu'elle peut agir au sein de l'intelligence humaine. C'est une variante un peu lointaine de la médecine des signatures.

---

40. Sur l'orphéisme et Pythagore, voir Guthrie (W.-K.-C.), *Orphée et la religion grecque, étude de la pensée orphique*, Paris, Payot, 1956, p. 241-276. Le personnage du chamane musicien d'Asie centrale est particulièrement décrit dans Castagné (J.), « Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turks orientaux », in *Revue des Études islamiques*, Paris, P. Geuthner, 1930.

L'emploi de la musique nécessite de préciser de quoi il est fait usage, car il y a le récepteur, l'auditeur, celui qui entend, et celui qui chante ou qui joue d'un instrument, l'émetteur. Les seconds ont été mis de côté, bien que le rôle cathartique de leur exercice ait été tôt connu. Ils sont de l'« autre côté », ils se mettent en scène, leur activité est tenue pour dilater l'Ego et la passion les guette.

Le traitement par la musique emploie la voix humaine ou les instruments ; la séparation entre les deux n'était pas nettement tranchée, on attendait du *ney*, la flûte chantée par Rūmī, un son comme le double de la voix humaine (et le souffle du *ney* permit d'innombrables métaphores pour le souffle de l'âme).

L'impact des sons

As Salmāni ibn al Kathīb (XIVe siècle) préconisait à la cour de Grenade différents modes en fonction de leurs effets sur l'âme ; parmi les nombreux modes persans qu'il jouait, on note la présence du *rast* et de l'*iṣfahān* qui ont les qualités de l'atrabile et l'*ʿoššāq* qui a les qualités de l'eau[41].

L'ambition de concevoir une pharmacopée musicale a tenté les hommes de musique du monde arabo-musulman, comme leurs inspirateurs grecs.

Al Kindī nous donne les bases de cette pharmacopée. Il conçut une tétralogie sonore en harmonie avec les quatre éléments. En thérapeutique ces sons, comme des ingrédients d'apothicaire, sont censés agir dans le mixte du pneuma psychique pour y rétablir les équilibres. Ce sont les quatre cordes du luth[42]. Le luth à cinq cordes est une innovation tardive (IXe siècle), du musicien kurdo-persan de la cour califale de Bagdad, Ziryāb. La cinquième corde, placée au milieu des quatre autres se verra toutefois assigner le rôle de l'âme vitale *(rūḥ-e ḥaywānī)*.

Bamm (la) (eau), soigne les affections bilieuses, elle calme, rend le sujet apte à recueillir les sensations, plus soumis, améliore la mémoire.

Mathlath (ré) (terre), soigne les affections sanguines, rend le sujet bon et persévérant.

Mathnā (sol) (air), soigne les affections atrabilaires, rend le sujet plus intelligent, souple mais instable.

Zīr (do) (feu), soigne les affections phlegmatiques, rend le sujet moins avide, plus tendre, plus volontaire, l'incite à la lutte, à l'action, à l'effort et au courage.

---

41. L'affectation des modes à des qualités humorales ajouta un second empirisme au premier. Les hésitations sont transmises par la littérature musicale arabo-musulmane. Ainsi le poète et compositeur baghdadi Ṣafī al-dīn al Ḥillī (XIIIe-XIVe siècles) qui a établi avant al Kathīb sa pharmacopée musicale voyait le mode *rast* chaud et sec mais comme lui l'*ʿoššāq* froid et humide.

42. Le musicien, selon la prescription, aura à jouer, pour le « la » le rythme de référence qui sera le *ḥazaj*, le *ramal* et le *ḫafīf*, pour le « ré », ce sera le *thaqīl al mumtad*, pour le « sol », le *thaqīl* premier et le *thaqīl* second et pour le « do » le rythme *maḫūrī*. Le mode *ḥazaj* connu des Arabes antéislamiques avait la réputation d'inciter à l'amour et d'exciter les passions.

Par la suite vint Fārābī qui nous donne les bases de cet art, les sons primordiaux (les notes), la mélodie ou arrangement des sons, fondée sur l'harmonie et le rythme, enfin le *logos* musical où l'on joue des pauses et des liaisons, des accélérations ou des ralentissements pour réaliser des prières ou des exhortations.

La notion de note s'est en fait précisée peu après Fārābī et Ibn Sīnā. En effet, Ṣafī al-dīn al Urmawī (XIII[e]) établira après ces deux maîtres que la note n'est pas un bruit ; ce qui distingue le son musical du bruit, c'est que le premier s'apprécie par rapport à un autre, par sa hauteur. Le bruit ne peut donc participer à une composition mélodique (sinon il n'est plus un bruit). Fārābī estime que la note doit être juste, pure, et douce si prolongée, chevrotée ou non, ou nasillante. Elle doit être d'intensité raisonnable, ajoute Ibn Sīnā qui compare l'effet sonore dans les cas contraires aux effets insupportables de la lumière solaire ou de l'odeur de musc trop soutenue.

La mélodie est de deux types, la mélodie simple qui produit le plaisir des sens, et la « mélodie parfaite » qui fait naître dans l'âme autre chose que simplement du plaisir ; la « mélodie parfaite » crée des images dans l'âme, provoque des « passions », des comportements harmonieux, poussant aussi le sujet à agir, l'incitant à acquérir sagesse et science. Activant les facultés animales, la musique peut rééquilibrer l'état moral de l'individu, elle peut l'aider à lutter contre des états d'âme par leurs contraires, et Fārābī cite la satisfaction, la compassion, l'affection, la clémence, la force, la consolation, et d'autre part la colère, la cruauté, la haine, l'affliction, l'inquiétude, la tristesse, la crainte, la peur.

Les « mélodies parfaites », selon ces effets, sont de trois types, fortes, modérées ou faibles. La modérée amène à l'homme paix et tranquillité de l'âme. Ibn Sīnā cite dans cette indication les percussions qui se répètent à temps égaux et qui régularisent l'âme, ce sont les « rythmes conjoints » qui, de longue date, plaisent aux gens de Perse et du Ḫurāsān. Inversement, pour ce même auteur, une mélodie qui passe du decrescendo au crescendo génère dans l'âme angoisse ou rancune, comme son contraire noblesse, sagesse, majesté, puissance, calme et grandeur.

Ibn Sīnā fait une analyse très subtile des effets de la musique, il en approfondit de manière étonnante ses impacts « subliminaux », c'est toute une intellectualisation de la sensation : la séduction de l'harmonie commence avec la première note entendue, qui produit un effet agréable sur l'âme, comme toute chose imprévue (l'attrait du nouveau), comme toute chose désirable (mettant le sujet en une délicieuse situation d'attente), puis vient le silence minuscule qui suit la note et qui crée le manque lié « à la disparition d'une chose qui nous est chère et dont la durée est éphémère ». La seconde note fait place à ce regret qui a succédé au plaisir évanoui de la première note, elle n'en est que la réminiscence, d'où la conjonction des deux notes « qui sied à notre oreille », c'est un retour, « or, on sait que, parmi les causes du plaisir, la principale est la surprise d'une sensation harmonieuse après le regret d'une autre effacée ».

Traiter par les sons

Il est illusoire de penser traiter une affection par la musique avec autant de précision qu'un traitement pharmaceutique, car le bon et le mauvais en la matière est affaire de culture, d'époque, de sensibilité personnelle et cette dernière, elle-même, sujette à d'innombrables facteurs. On se propose simplement de susciter des émotions, dans le registre limité de la stimulation de la thymie et de l'apaisement de l'anxiété. Il est probable, qu'empiriquement, il en fut de même jadis.

Ibn Buṭlān donne des preuves objectives de l'impact de la musique pour convaincre les sceptiques : la marche des chameaux scandée par les chants[43], les chants des portefaix qui leur font oublier leurs douleurs, la gaité spontanée des enfants à l'écoute des chants (l'enfant est vierge de préjugés). Ibn Buṭlān cite des cures réussies de musicothérapie dans des cas de sciatique. Mais quand on lit de près le traité de préservation de la santé d'Ibn Buṭlān *(Taqwīm aṣ Ṣiḥḥa)*, on observe que la musique est en fait selon lui un remède universel, recommandé pour tous les tempéraments[44] ; sa seule réserve qui est éclairante est l'homme de passions, car la musique lui sera nocive en suscitant la jouissance.

La musique non seulement fait partie de l'arsenal thérapeutique du médecin de l'âme, mais elle n'est pas considérée comme mineure ; aussi est-il conseillé aux étudiants en médecine, dès la madrasa, d'y faire appel. C'est ce que suggère Ībn Hendū (H. 4e-5e/ xe-xie siècle), cet auteur incite l'étudiant non pas à pratiquer lui-même un instrument à de demander à un musicien de se rendre au chevet de certains malades :

> On sait d'expérience que certaines mélodies, certaines sonneries de trompettes, le son d'un instrument à vent, ou un rythme, suscitent de la tristesse alors que d'autres provoquent de la joie. Les uns reposent et calment tandis que les autres mettent dérangent et oppressent. Les uns font assoupir les autres réveillent. C'est pourquoi nous prescrivons fréquemment pour les mélancoliques la musique qui leur convient et améliore leur état. Cela, naturellement, n'implique pas qu'il faille que le médecin se mette à jouer de la trompette ou de la flûte ni à danser. Il faut que le médecin ait des aides, comme il s'adjoint un apothicaire, un homme capable de saigner ou encore un autre qui sache mettre des ventouses. La médecine est aidée par eux et elle doit à ces techniques. Il en est de même pour le musicien que l'on doit appeler dans ces situations. La plupart des arts sont fondés sur cette logique. En effet, on n'attend pas du cavalier qu'il fabrique lui-même sa selle et sa bride, il demande à un bourrelier. Le scribe n'a pas à fabriquer lui-même son encre ni

43. L'argument du chant des chameliers *(hudā)* est classique, on le retrouve chez le poète Sa'adī (xiie-xiiie siècle), dans le *Bustān* (*Bustān* 167).

44. Ibn Buṭlān préconise d'orienter l'âme selon la nature de sa souffrance dans le « sens voulu », c'est-à-dire rendre gai le sujet triste, calmer les euphories tapageuses, etc. ne croyant pas à la spécificité thérapeutique des sons, avec assez de pertinence, il propose de donner cette orientation par le contenu du poème qui sera chanté ; contenu qui conférera ce sens (Ibn Buṭlān, *Taqwīm aṣ Ṣiḥḥa (Tacuinum sanitatis) d'Ibn Buṭlān, un traité médical du xie siècle, présenté par H. Elkhadem*, Louvain, Peeters, 1990, XXXI).

son papier et l'orfèvre n'a pas à réaliser lui-même ses maillets et son soufflet. Sans l'aide des autres, la vie d'un seul homme serait bien courte pour faire une œuvre et faire progresser la science ou améliorer les techniques d'un métier.

L'emploi du samā'

Le *samā'*, récital chanté accompagné d'instruments (concert spirituel), est indiqué aux malades de l'âme, aux atrabilaires et en particulier aux mélancoliques. Le *samā'* était avant tout un mode privilégié de communion entre croyants, où la musique était un moyen d'accéder à la beauté divine en une « extase légitime ». L'évocation de Dieu *(le ḏikr)*, en oraison permanente, était la base de cette liturgie. La séance était dirigée par un *šayẖ* entourés d'autres *šayẖ–s* et de pratiquants chevronnés de la technique, le deuxième cercle était constitué des moyennement avancés et le troisième des novices ; ces novices, quand ils étaient saisis par trop d'émotions, dansaient pour les évacuer, c'est ainsi que l'on différenciait les novices des auditeurs chevronnés qui, eux, ne bronchaient pas et demeuraient impassibles, démontrant par là qu'ils savaient maîtriser leur psyché. Dans son orchestration la plus riche un *samā'* comportait un chanteur ou un chœur soutenu par des instruments à vent (flûte-ney), des instruments à corde et des tambourins *(daf)*.

Le *samā'*, dans son acception religieuse, au temps d' 'Īsmā'īl Jurjānī avait pris une ampleur considérable dans cet orient de l'Iran où pullulaient les confréries soufies. C'était ce qu'on appelle de nos jours un phénomène de société. Qui allait au *samā'*? Qu'y faisait-on au juste ? Nombreux sont les textes contemporains qui donnent la réponse. Mais ces textes sont muets sur la souffrance morale des novices qui frappaient à la porte du ẖānehgāh (le prieuré des soufis) pour la première fois comme sur les manifestations que ceux-ci exposaient.

Pour les *āhl-e donyā*, les croyants du commun, le *samā'* prête à sourire ; ils se gaussent des jeunes imberbes qui cherchent leur voie ; ils y pressentent plus la pulsion sublimée que l'acte de foi ferme, un temps d'arrêt avant l'entrée dans la vie banale. Mais ces hommes ordinaires ne peuvent nullement participer au concert spirituel, car ils n'ont pas l'âme purifiée, ils ne pourraient qu'y assouvir leur « âme passionnelle » ; par ailleurs ils n'auraient pas capacité à accéder aux sonorités sublunaires, car, comme dit Sa'adī à ce propos : « L'aveugle peut-il lire dans le miroir ? » Le *šayẖ* soufi de Nīšāpūr, Ābū 'Alī al Daqqāq, disait de même : « Le samā' est interdit aux croyants ordinaires, car leur Moi d'instinct demeure, il est indifférent aux ascètes, car leurs combats spirituels a passé ce cap[45], il est

45. Rūzbehān devenu sourd dans sa vieillesse n'assistait plus aux *samā'-s*, il déclarait pouvoir s'en passer, car, désormais, il arrivait à entendre sans support sensible la musique de Dieu.

interdit à nos compagnons, car leurs cœurs sont trop vifs[46]… » Ābū l Qāsim al Qušayrī relève que le *samā’* dérange l’homme calme ; comme le suggère le *Mostaṭraf*, les belles voix peuvent faire s’évanouir les auditeurs sensibles, elles montent au cerveau et envahissent le cœur.

Les *āhl-e ḥaqāyeq* sont partagés.

Isfarāyinī fait un tableau d’une séance décisive dans sa vie, c’est une description d’un état émotionnel intense où la conscience s’estompe :

> Le chanteur chantait. Soudain je m’aperçus que mon Moi (nafs) m’échappait. J’étais à sa poursuite sans pouvoir le rattraper, et le samā’ voulait me gagner dans cette poursuite. L’entité échappée s’enfuyait du samā’, en montant sans cesse vers le haut ; puis je vis l’entité à la poursuite du Moi m’échapper [également], tout en étant conscient de ce que les deux entités m’échappaient, et le samā’ montait vers l’entité qui s’enfuyait de lui. Puis je vis cette conscience m’échapper. Ainsi je finis par m’élever jusqu’au lieu que le samā’ ne put atteindre, à cause de l’extrême distance s’entreposant entre lui et elle. Puis j’éprouvai quelque chose me rendant conscient de cette distance extrême. Cela durait un certain temps. Le chanteur avait déjà terminé de chanter depuis longtemps, et les frères avaient commencé à raconter des traditions (ḥadith-s), lorsque soudain le cri Lā ilāha illa’llāh sortit de moi à haute voix. Je me levai, hors de moi, et m’assis sur la nuque de l’un de mes frères. C’est ainsi que je repris conscience de moi-même[47].

Dans une expérience antérieure Isfarāyinī avait senti son double se séparer de lui de manière dramatique. Ce double était la personne taciturne qui se tenait dans un angle du *ẖānehgāh* où siégeait le directeur spirituel. Quand il prononça le Lā ilāha illa’llāh, il y eut un cri effroyable, cet homme tomba à terre puis fut happé par le mur dans une orgie d’éclairs, «… puis le mur se referma. Depuis ce temps [Satan] n’a plus prise sur moi, tout à la différence de ce Satan intérieur qu’est l’âme (nafs)… » Ici le *samā’* n’avait pas été nécessaire pour catalyser l’état particulier du futur maître soufi. On comprend qu’il fallait une certaine solidité pour participer aux *samā’-s* et pour en tirer un réel profit, sinon c’était la stupéfaction *(taḥayyur)* de mauvais aloi. Dīnawārī donne la « règle du jeu » : « Le samā’ est bon pour quiconque sait brider ses âmes inférieures pour que les plaisirs illégitimes n’aient pas lieu d’être. C’est ainsi qu’il saura chasser les ordures par la force de ses esprits. »

Car les débordements engendrés par les états de conscience produits par le *samā’* peuvent justifier les inquiétudes des gardiens des mœurs (muhtasib-s) qui déambulent autour des *ẖānehgāh-s*. Ce sont des états de plénitude décrits comme des *Sinaïs de l’âme*, l’annihilation *(tadakduk)*, laquelle est contraire de l’*’ujb*

46. Ābū-l Qāsim al Qušayrī, *Das Sendschreiben Al Qušayrīs über das Sufitum*, 1989, p. 51.
47. Nūr ad dīn ʻAbd ar Raḥmān-e Isfarāyinī, *Le Révélateur des mystères*, trad. H. Landolt, p. 23.

(amour-propre), et la perte de l'amour-propre, certes un défaut, fait craindre le laisser-aller et redouter le pire.

Désir *(šawq)*, affection *(tawq)* et goût passionné *(ḏawq)* mènent à la station finale qui est l'éblouissement de la « vision absolue ». Le monde des passions est trop contigu pour ne pas éveiller de soupçons à l'égard du *samā'* même par des hommes de religion les mieux disposés en sa faveur, comme Ġazzālī. On rapporte des scènes de débauche caractérisées d'autant moins contrôlables que l'emprise de l'ivresse est collective, car l'ambiance est à l'affectivité exacerbée mais – faut-il le rappeler ? – Satan n'a rien à y voir. Autres sont les états de dépersonnalisation induits par les séances, ils devaient être le fait de novices que leur constitution d'êtres déjà fragiles prédisposait aux manifestations psychiques bruyantes.

Le *samā'* est indéniable source de plaisir, un moyen de parvenir à un état complet de bien-être, de libération des tensions dont le bénéfice pour le sujet, toutefois, est entièrement dépendant de sa personnalité de base. Rūzbehān voit dans cette libération des tensions « le soulagement du fardeau de la servitude humaine ». Le *samā'* est, c'est évident, plus plaisir qu'ataraxie idéale (qui ne devrait être ni plaisir ni déplaisir). Aussi les médecins redoutent qu'il accuse les troubles plus qu'il ne les traite, comme c'est le cas à craindre pour ceux qui souffrent de la maladie de l'amour. L'indication du *samā'* est la mélancolie, sans doute tout de même parce que le médecin attend de cet état que le sujet « sorte de lui », voire une décompensation qui agirait comme la saignée jusqu'à syncope, recommandée dans les cas graves.

En dernier lieu, il faut convenir que c'est le *samā'* et que ce sont les soufis qui ont le plus contribué à faire avancer la notion de conscience, ici au simple sens neuropsychologique. Šahāb ad dīn Yaḥyā Sohravardī dit le « maître de la sagesse orientale » (1155/1191)[48] a décrit quatre états de conscience du « jardin intérieur de l'homme », ce sont les quatre « énigmes » *(ramz)*.

Le premier *ramz* est l'état où le sujet se connaît lui-même, même en état d'ivresse. Le sujet sait qui il est par sentiment immédiat.

Le deuxième *ramz* est l'état de conscience transtemporel du sujet. Le sujet perdure dans cette identité perçue malgré « la chair et la peau qui changent de mois en mois… ».

Le troisième *ramz* est l'état de celui qui peut dire « Je » (en persan *man,* en arabe *ānā*) ; c'est se différencier dans le monde des corps en étant présent à soi-même.

48. Sohravardī, *Shihabaddin Yahya Sohrawardi, Œuvres philosophiques et mystiques*, présentées par Seyyed Hosseïn Nasr et Henry Corbin, Téhéran-Paris, vol. II (1970), Maisonneuve, p. 106. La pensée psychologique de Sohravardī est extrêmement riche, dans le *Livre de la sagesse orientale*, il rompt magistralement avec le galénisme tardif et avec la psychologie d'Avicenne en réfutant la hiérarchie anatomique des organes des facultés psychiques et en proposant une instance unique : l'« imagination créatrice ».

Le quatrième *ramz* est l'état du sujet hors des processus physiologiques, la présence à soi-même hors du temps, hors physiologie, hors singularité. C'est le noyau de la conscience.

On constate que les soufis avaient bien perçu le lien émotion-conscience et leurs études ont abouti à des constats qui ont, de nos jours, conservé toute leur acuité.

L'exercice du médecin des maladies psychiques

Les auteurs médicaux persans se mettent rarement en scène, en tant que thérapeutes, hormis Rhazès. Aussi le moindre témoignage est-il précieux, c'est le cas de Boẖārī.

Ābū Bakr Rabī' al Aẖvaynī al Boẖārī, (H. 4e/Xe siècle), auteur du *Hedāyat al mota'allemīn fī ṭ ṭībb* (*Le Guide des étudiants en médecine*), signale très curieusement qu'à Buẖāra où il exerçait, on l'avait surnommé le « médecin des fous »[49] ; cela est relaté au chapitre « mélancolie » de son œuvre où il précise qu'il en a traité beaucoup (de mélancoliques) et qu'ils s'en sont trouvés mieux. Il a du mérite, car, il le dit, la concurrence est vive « femmes, [...], anciens mages, rustres et personnes ignorantes... ». Cette affirmation de son succès en cure des troubles psychiques surprend un peu car si Boẖārī fait preuve de sens clinique très fin, sa pratique thérapeutique est très ferme, ceci d'autant que les maladies sont rétives aux traitements.

Ce praticien a une certaine passion pour les purges, il faut certes éliminer les humeurs nocives. Décrivant la méthode employée pour soigner une méningite *(sarsām)*, cet auteur nous montre assez complaisamment comment il transforme le malheureux en « tonneau des Danaïdes » soumis à une purge radicale, absorbant du *kaškāb*[50] d'un côté et se vidant par les urines de l'autre. La méthode peut s'inverser, car l'atrabilaire doit s'engraisser. Les « grands moyens » sont très vite sollicités, traitement de la sciatique par cautérisation et suppuration provoquée, lavement à l'euphorbe avec création d'ulcères (afin d'en faire sortir la matière de la sciatique), cautérisation jusqu'à l'os dans la lèpre blanche, ingurgitation de quinze *man*[51]*-s* de *kaškāb* par jour pour traiter l'impaludé (avec recommandation d'aller à la perte de connaissance), saignée jusqu'à la syncope dans la fièvre synoque, et Boẖārī convoque Galien qui en pose la prescription, pour mettre un terme au refus de cette technique chez les confrères pusillanimes, et il compare

49. « *Nā-omīd mašo ke man besiyār 'elāj kardam va beh šodand bar dast tā ma-rā pezešk-e dīvānegān nām kardand...* », manuscrit de la Bodleian Library d'Oxford, folio 197, p. 246 de l'édition Matini.

50. Tisane d'orge.

51. Unité de poids variant considérablement selon les régions (et les époques), elle est communément assimilée de nos jours à trois kilogrammes.

sans tendresse ces médecins inexpérimentés aux étudiants en médecine si sujets à la panique. Lui-même ne panique guère et il note de manière un peu désinvolte à propos des lavements agressifs *(ḥuqnah-ye tīz)* pour lesquels il professe un faible certain : « J'en ai vu beaucoup trépasser, leurs intestins s'étaient enflammés et ils en sont morts. ».

Mais l'objectif, malgré les moyens mis en œuvre, reste la guérison sincèrement souhaitée, et soignant un lycanthrope *(qoṭrob)* se décrit aux prises avec le pauvre agité au mieux de son inventivité médicale : « […] Je lui ai lié les mains et les pieds, et j'ai confectionné avec une corne de vache un instrument pour introduire dans sa bouche à la fois aliments et médicaments. C'est de cette manière que je l'ai délivré de cette maladie. »

La gestion du malade mental

Le niveau de tolérance de la cité, la loi et le règlement

La société musulmane est organisée selon le principe d'une communauté théocratique laïque et égalitaire. Cette société a pour constitution la soumission *(Islām)* et l'abandon *(tawakkul)* aux décrets de Dieu et elle assoit sa cohérence sur le consentement de ses membres à cette règle ; l'humanité qui obéit à Dieu est l'umma, laquelle n'est ni un peuple ni une nation, mais une communauté d'individus réunis et soudés par la parole de Dieu. La loi qui régit ces hommes est donc fondée sur le Coran et repose sur la jurisprudence *(fiqh)* et sur le décrétal *(amr)*, censés découler de l'enseignement du livre divin. Le poids de la réalité donne des limites à ce qui est idéalement construit : l'application de la loi *(ḥukm)* est menée par des hommes, certes croyants mais capables d'« erreurs » ou de fautes.

Le monde où règne l'Islam *(Dār al Islām)* est conçu comme un monde de justice *(Dār al 'adl)* et c'est une anomalie que le *Dār al Islām* soit réglé par l'injustice, l'iniquité ou la tyrannie ; si c'est le cas, il est alors parlé de *Dār al jawr*.

Le principe de justice immanente *('adāla)* dans la cité musulmane légitime le gouvernant. Celui-ci est là pour faire respecter la justice fondée sur le bien commun, en sachant bien que le paradis sur terre ne saurait être un but politique en soi. Les règles sont évidentes, la primauté est au droit de l'autre et cela part, en premier, du respect de la parole donnée. Certes, le maître cherche toujours à contourner cette justice immanente quand ses intérêts bien compris sont en jeu, et le despotisme n'est pas rare. À propos des dérives de la cité musulmane, Louis Gardet signale combien l'« apport » de la Perse dans ce domaine (et aussi de Byzance) a été puissant comme modèle de fonctionnement autocratique en Islam.

La doxa islamique, néanmoins, est un moule conceptuel où langage, gestes ou comportements sont codifiés à l'extrême, unanimisme prégnant qui génère de lui-même ses réactions.

La tendance aux sursauts individualistes est, de fait, une caractéristique politique de la terre d'Islam. Les mouvements de fronde aboutissent aisément à faire changer le cours des choses. La contestation du gouvernant est d'autant plus aisée que l'umma (la communauté) ne peut que s'incliner devant le fait accompli puisque ce qu'a voulu Dieu doit être ratifié. La réussite de l'action justifie en soi l'acte (émeutes populaires ou coups d'état dynastiques), puisque Dieu est tout-puissant. Mais, dans ces conditions, le risque d'anarchie n'est pas mince. Aussi, il s'établit un consensus comme imposé par l'évidence qu'un perpétuel ajustement des règles est toujours à trouver, donnant lieu comme à un contrat tacite entre gouvernés et gouvernants. Le chef est respecté tant qu'il n'a pas été désavoué dans son autorité par un désaveu, clair dans les faits, exprimé par Dieu.

L'individualisme, naturellement, existe, il est même ce qui peut faire « craquer » le groupe qui redoute la *hawa*, cette passion, « compulsive et rageuse », anarchique, inspirée par les « tripes », très physique et décérébrée, qui fait bon marché des vertus collectives et va à l'encontre du bien commun.

Le marginal

Dans cette société, le marginal a peu sa place. De toute évidence il y eut, au gré des temps, des tensions de la communauté, des particularités locales, des degrés dans la capacité de la cité musulmane à accepter ses déviants, qu'ils le fussent volontairement ou non.

On pourrait définir trois types de marginaux : le dissident, le derviche et le fou.

Le dissident est celui qui sème le doute. Il est hérétique ou « philosophe ». Il est l'ennemi de la foule et du gouvernant. Ceux-ci vont régulièrement à l'assaut de sa maison et de ses lieux de réunion quand la menace est perçue comme trop nette ; ces périodes de menace, ce sont les périodes où la communauté se sent fragile et quand les dissidents sont réellement une puissance.

Le derviche est la « soupape », l'« oxygène » d'une société contrainte. Il exprime ce que le conformiste ne sait pas formuler et même n'a pas la capacité de penser. Le champ de ses critiques est cependant prudent, à la différence du dissident, il ne va pas jusqu'à contester des dogmes religieux. S'il cause scandale, c'est qu'il s'adresse trop souvent à Dieu sans retenue.

Le fou inquiète et fait peur. Mais il ne met pas en cause la société, car sa détresse est sans impact sur le déroulement des choses. Il est l'« anti-*'aql* » et cela suffit à le discréditer quoiqu'il dise ou fasse. Il est celui qui de temps à autre perturbe le quartier comme ce « fou » de Baghdad, dont parle Farīd ad-dīn 'Aṭṭār,

qui brisa toute la marchandise d'un magasin des verreries, image frappante du furieux avec le cortège des dégâts (cent mille pièces détruites) et du vacarme qu'il cause. Il peut semer la terreur dans son quartier ou dans son village.

ʿAbd ar Raḥmān-e Isfarāyinī (XIIe-XIIIe siècle), dans *Le Révélateur des mystères,* nous décrit Amīr, fils d'un notable du village de Sarānī au Ḫurāsān, c'était un « adolescent d'apparence sauvage et d'une force immense », il terrorisait le petit bourg : « Chez cet adolescent une folie s'était manifestée, telle que tout homme qu'il regardait sombrait, à cause de lui, dans les transes de la mort et avait le cœur rempli d'effroi et de crainte ; de plus nul n'était assez fort pour résister à ses coups de poing. Ainsi il faisait souffrir les habitants de ce village. » Si Isfarāyinī parle d'Amīr, c'est pour montrer grâce à quel charisme le *šayḫ* soufi ʿAbdullāh a su l'apprivoiser (« dès que le regard de cet adolescent fou se posa sur lui, il devint soumis et un calme visible s'installa en lui ») ; il en fit son serviteur[52].

Le fou doit être toléré, car son existence est voulue par Dieu. Galien, auteur vénéré par les hommes de science et les lettrés, ne dit-il pas aussi : « On n'a pas à blâmer ceux qui sont sots en raison de la chaleur de leur tempérament, ceux qui sont indisciplinés en raison de la puissance de leur concupiscente, ceux qui sont victimes de leur irascible, timorés ou têtes brûlées… » Les aš'arites diront que le fou a été créé tel par Dieu et que Celui-ci a Ses raisons secrètes à cela, il n'est pas imaginable de penser que Dieu ait conçu cette créature sans une raison. Certes, les mu'tazilites – qui n'ont plus grande existence à l'époque dont nous parlons – libéraient Dieu de cette « responsabilité », proclamaient que Dieu ne fait que le bien et que le mal ne peut venir de lui (Cela dit, les aš'arites considéraient que ce mal-là pouvait fort bien, au regard de Dieu, être un bien). Le mu'tazilite Ābū l Qāsim al Balḫī affirmait que, face à un Dieu qui est tout de rectitude et de sagesse, l'homme est bel et bien capable, lui-même, d'actes vains, corrompus, bas et sordides[53]… À qui les māturīdites répondaient qu'en fin de compte cela voulait dire que, selon les mu'tazilites, Dieu créerait bassesse et vilénie, Dieu créant Satan, la puanteur, l'ordure, la folie…

Le malade mental est-il responsable de ses actes ? La physiologie scolastique a donné sa réponse (c'est une affaire de *mezāj*), mais les théologiens en ont une. L'homme est créateur de ses actes, les ḥanafites le soutiennent, les aš'arites nettement moins puisqu'ils estiment que Dieu est le seul agent libre et donc le créateur

52. La relation faite par Isfarāyinī n'est pas complaisante, car cet auteur ajoute : « En revanche, si un seul jour il restait éloigné du regard du *šayḫ*, il blessait et rouait de coups dix hommes ; mais tant qu'il était à disposition du *šayḫ*, pas une fourmi n'avait à souffrir de lui. Bien au contraire ! » (Nūr ad dīn ʿAbd ar Raḥmān-e Isfarāyinī, *Le Révélateur des mystères, traité de soufisme*, trad. H. Landolt, Paris, Verdier, 1986, p. 149-150).

53. L'habileté discursive des hommes du *kalām* trouva une parade à cette bizarrerie, des dialecticiens mu'tazilites établirent ultérieurement que le mal en l'acte de l'homme n'est pas dans son essence. Ces controverses ardues mais passionnantes font l'objet de l'ouvrage de D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1980.

des actes humains qu'ils soient bons ou mauvais ; c'est un mystère de la volonté de Dieu, qu'il ne convient pas de discuter.

C'est un point de vue qui donne une marge de liberté considérable aux hommes de plume et aux mystiques, ainsi Rūzbehān peut écrire sans blasphème : « L'Être Divin me plaça à côté de lui ; Il me dépouilla du vêtement de la condition servile pour me vêtir de la condition de l'homme libre, puis Il me dit : « [...] Sois donc créateur de Ma propre action créatrice, contemple par Mon propre regard, écoute par Ma propre audition, énonce par Ma propre énonciation, commande par Mon propre commandement, aime par Mon amour... » Rūzbehān, avec une certaine hâblerie, laisse clairement entendre que ses paroles, ses actions, ses pensées émanent de Dieu ; il s'ensuit qu'elles ne peuvent être donc critiquées par ses contemporains.

Les conséquences des actes d'un malade mental seront examinées au regard de la tolérance du consensus. Il y a une réintroduction dans le statut du malade du pouvoir de l''aql dont il est dépourvu, car la sagesse divine s'exprime par la parole du Prophète qui dit : « Ma communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur. » La décision sera donc encadrée par les textes sacrés avec l'intrusion de la subjectivité humaine par l'interprétation et l'exégèse que font les hommes de loi des ordres divins.

L'exclusion de la communauté soldera non pas le comportement du fou en tant que tel mais de celui qui s'oppose à l'umma *en conscience*. Ce sont les šâfi'ites qui ont mis en avant, dans ce sens, le précepte du Coran (IV-115) : « Celui qui suivra une autre route que celle des croyants, Nous le chargerons de ce dont il s'est chargé. Nous lui ferons affronter la géhenne et quel détestable devenir. »

À titre individuel et par obligation collective, le croyant est tenu à participer à l'œuvre sans cesse renouvelée de l'amélioration de l'état moral de l'umma, « la réforme des choses mauvaises » *(taġiyir al munkar)*, et, dans ce cas, il n'y a pas de sphère privée. Ainsi il est un ḥadīth qui énonce : « Quiconque parmi vous voit quelque chose de répréhensible doit le changer avec la main ; s'il n'est point capable de le faire ainsi, qu'il le fasse avec la langue ; si cela encore lui est impossible qu'il le fasse avec le cœur : c'est le minimum de la religion. »

Al Māwardī (m. H. 450/1058), auteur d'*al Aḥkām as Sulṭāniyya* (*Les Principes de Gouvernance)*[54], indique qu'il y a dix devoirs que le gouvernant doit respecter, dont trois sont : faire régner la justice pour que le faible ne soit pas opprimé, maintenir l'ordre public, sanctionner les délinquants. Le gouvernant vis-à-vis du « fou » doit peser ses missions.

54. Al Māwardī écrivait sous les Būyides, son traité devint tout naturellement la référence en terme d'administration de l'État pour leurs successeurs, les Saljūq-s.

Le fou dans la société est « l'homme nu dans la ruche », pour reprendre une métaphore du poète Sanā'ī.

On le croise au détour de chemins, n'ayant qu'une brique pour lui servir d'oreiller pour sa nuit et « devenu frêle comme le roseau à force de pleurer » (ʻAṭṭār). Il est la « fable des enfants » (ʻAṭṭār) ; ceux-ci lui jettent des pierres, les adultes l'évitent ou le maltraitent. Ainsi 'Uways-e Qaranī, (H. 1er/VIIe siècle), l'original, mi-derviche mi-fou, l'Ami de Dieu, était poursuivi par les enfants du quartier. ʻUways cherchait à les faire arrêter en leur criant : « J'ai des jambes maigres ; lancez donc des pierres plus petites qui ne les souilleront pas de sang, afin que je puisse faire ma prière ; en effet, je ne crains pas pour mes jambes, mais pour ma prière » (Pourjavady, 1988). On ne lui fait l'aumône que pour le narguer (ʻAṭṭār).

Le fou se met plus en danger qu'il met en danger les autres ; dans la cité, les habitants lui rendent la vie dure. S'il est dangereux pour lui-même ou pour les autres, sa violence ou son agitation est réglée par la contention et l'enfermement.

De l'avis de juristes religieux, la porte de la mosquée doit lui être fermée. Mais si le « fou » n'y a pas sa place c'est parce qu'il risque d'y causer du scandale, telles sont les interdictions d' Ībn Baṭṭa, juriste ḥanbalite : « Vendre ou acheter dans une mosquée en discourant ou en se disputant ; y réciter des vers qui poussent à l'égarement ou des poésies érotiques (des ġazal-s), y élever la voix, y dégainer un sabre ; y laisser entrer des enfants, des femmes, des fous ou des gens de grande impureté[55]… »

L'insensé criminel échappe au châtiment, d'une part parce que le fou est incapable de distinguer le bien du mal[56] et d'autre part parce que son acte n'est pas intentionnel. On pourra observer que le droit musulman ignore la notion de préméditation, de ce fait toute une population d'individus aux frontières de la normalité relèvera du droit commun et le « coup de sang » caractériel ne bénéficiera nullement du label de « courte folie » si des antécédents n'ont pas été formellement établis.

Le musulman est autorisé à cacher au *muhtasib* (le policier des mœurs) les fautes d'un autre musulman si celui-ci n'en est pas responsable, la perte de raison étant un motif. La délation ne fait d'ailleurs pas partie des habitudes de la cité musulmane. Les menues manifestations de la folie qui peuvent mettre en cause la religion ne sont pas relevées. La violence sociale à l'égard de l'impie épargne

55. Laoust (H.), *La Profession de foi d'Ībn Baṭṭa*, IFEAD, Damas, 1958, p. 144.

56. Il existe ainsi une définition juridique de la folie, atteinte de la raison, incapacité de différencier le bien du mal, incapacité de concevoir le tout et les parties. Voir K. Chaleby, *Forensic Psychiatry and Islamic Law*, in Ihsan Al Issa', *Al Junūn : Mental Illness in the Islamic World*, Madison, p. 71-98.

l'insensé dont on sait que sa pauvre rébellion décérébrée n'est pas une rébellion contre l'umma. Un ḥadīth rapporté par Hujwirī dit :

> La plume ne peut retenir de mauvaises actions contre une personne qui dort jusqu'à ce qu'elle se réveille, contre un garçon qui n'a pas passé la puberté ou contre un fou qui n'a pas recouvert son esprit.

Un autre ḥadīth, assez proche, transmis par Ābū Dāwud suppose des conséquences légèrement différentes :

> Ne tenez compte des paroles de trois sortes de gens : du fou qui a perdu la raison jusqu'à ce qu'il guérisse, du dormeur jusqu'à ce qu'il se réveille et du mineur jusqu'à ce qu'il ait des pollutions[57].

Le contrôle des villes

Faire la part de ce qui revient à la folie et à la dissidence sur le terrain fut la tâche des *muhtasib-s*, officiers de police chargés de la censure des mœurs.

Neẓām al Mulk, vizir des souverains saljūq-s Alp Arslan puis Malīk Šāh, inspiré par la doctrine d'Al Māwardī, institua dans chaque ville un *muhtasib* chargé de faire régner dans la rue le bien et d'y proscrire le mal. Le *muhtasib* avait des missions aussi variées que veiller au respect des règles religieuses par tous les citoyens, contrôler les transactions au marché, verbaliser les querelleurs, trancher les conflits de voisinage, empêcher que les bêtes de somme soient surchargées ou les esclaves maltraités ou encore châtier l'ivresse publique. C'est à lui que reviennent les questions d'ordre public qu'immanquablement le fou, dans sa déraison, pose. Le *muhtasib* a donc à régler les délicats problèmes de réalité des cas de la folie dans la vie de la cité et, comme il est redevable devant le *qāẓī*, les affaires litigieuses remontent à celui-ci. Or le *qāẓī*, qui est le plus haut fonctionnaire de justice de la ville, applique la *šarīa'* selon le rite qui y est en vigueur, et il a pour mission de protéger le faible, l'« hôte désarmé », l'enfant, le vieillard, l'infirme, le fou.

C'est, d'ailleurs, le *qāẓī* qui est souvent le tuteur des déments de son secteur administratif. En défenseur des faibles, il est auréolé d'une imagerie sociale qui donne de l'humanité à sa charge : « Il est par nature compassionnel et compatissant […] et agit à la façon d'un père indulgent » (Ībn 'Abdūn). Le *qāẓī* est préservé des abus grâce au tribunal de la tyrannie *(maẓālīm)* où les plaignants peuvent avoir recours contre lui.

---

57. Il se trouva, évidemment, des jeunes gens pour affirmer avoir eu des pollutions en raison des bénéfices secondaires découlant du droit. Seule l'apparence physique pouvait faire douter les hommes de loi à l'œil averti et dans les cas les plus flagrants. Les ḥanafites rejetèrent au titre de pubertés présumées mensongères toute demande avant 12 ans chez le garçon et 9 ans chez la fille (voir Y. Linant de Bellefonds, *Traité du droit musulman comparé*, III-190).

Al Māwardī, allait plus loin que Neẓām al Mulk, mais celui-ci, n'ayant confiance qu'en l'État, ne semble pas avoir repris l'idée d'Al Māwardī qui était de quadriller la cité de *muhtasib-s* volontaires. Ceux-ci dépourvus de véritables mandats agissent, comparés aux *muhtasib-s* fonctionnaires, au même titre que le croyant qui organise la prière autour de lui comparé à l'*imām* officiel de la mosquée. Ġazzālī constate combien ces volontaires sont sans moyens de rétorsion, faute de pouvoir exercer un pouvoir effectif, ils doivent se contenter, quand les circonstances l'exigent, de présenter un « visage renfrogné » pour marquer leur réprobation.

La loi

Le fou n'est tenu à aucune obligation juridique ou religieuse. La règle est que le fou ou le déficient mental n'est incapable que sur les déclarations (les actes juridiques), il ne l'est pas sur les actes matériels (les faits juridiques). Il est donc responsable des dommages qu'il cause dans les délits civils ou pénaux. Il n'est pas soumis aux peines corporelles de châtiment, il est tenu à la réparation du dommage causé au bien d'autrui sur son patrimoine. Les crimes de sang sont réparés par le « prix du sang ».

En Islam où métaphysiquement l'individu est secondarisé, la personne existe en droit de manière très particulière puisque tout membre de l'umma est partenaire de Dieu à égalité, du plus humble au plus puissant.

Aussi, le malade mental reconnu tel a accès au droit dans la mesure où il peut en bénéficier dans son intérêt. Mais il y a la réalité pratique : en droit sont limités le mineur, le « fou » et l'« imbécile ». Le mineur doit attendre la puberté pour pouvoir signer un acte, le juge ou son tuteur apprécient s'il est capable ou non. L'âge du sujet n'entre pas en jeu, mais sa majorité légale sera acquise avant 25 ans (quoique les tenants de l'école ḥanbalite estiment que, faute d'avis favorable, cette minorité pourrait durer indéfiniment). Selon les juristes unanimes le signe le plus décisif est la survenue pour la fille, comme pour le garçon, de pollutions nocturnes *(iḥtilhām)*[58], étape confirmée par le pouvoir fécondant chez le mâle et les règles ou l'éventuelle grossesse chez la fille.

Les incapables pour causes mentales sont de deux ordres : les infirmes mentaux *(ma'tūh)* et les fous *(majnūn)*.

Le *ma'tūh* du droit musulman est l'aliéné mental (il peut être psychotique) qui se caractérise par l'absence de violence dans le comportement. L'absence d'hétéroagressivité (l'autoagressivité n'est pas notifiée) se définit par le fait que le *ma'tūh*

58. L'apparition des poils pubiens chez les garçons et les filles ne fut pas retenue pour décisive par les juristes ḥanafites, Abū Ḥanīfa ayant estimé que les poils pubiens n'ont pas plus de portée que sur d'autres régions du corps.

ne frappe pas, n'insulte pas. C'est la raison qui lui manque pour pouvoir subvenir à son existence. Car son incapacité est totale, ce qui est la seconde différence avec le *majnūn* qui, lui, a des plages de raison. Son infirmité est jugée permanente. Les hommes de loi lui donnent des droits dans les limites de ses compétences personnelles.

Le *majnūn* ne peut subvenir à ses besoins, car ses troubles caractériels ou délirants ne lui permettent pas de se procurer les moyens de son entretien. Il se voit empêché d'engager ses biens patrimoniaux (ventes, prêts, mises à rentes…) et dans ses actes personnels (mariage, répudiation, reconnaissance de parenté – sauf en cas d'intervalle libre). Le tuteur naturel, le *valī*, sera le père, le grand-père paternel, pour les trois écoles juridiques, voire le *qāẓī* ou son délégué ; pour un malade dont la démence s'est déclarée après sa majorité, on préférera la garde familiale.

Il n'y a pas de jugement de main-levée si les troubles s'amendent. L'incapacité cesse automatiquement dès que le sujet a retrouvé sa raison, « car l'incapacité avait été établie sans jugement ».

Le cas du prodigue *(mubaḏḏer)* est intéressant : c'est une catégorie juridique particulière où entrent certains individus mentalement perturbés qui mettent en péril l'avenir d'une famille, il aura, après jugement, le statut juridique de mineur[59]. Il faut lui rattacher le *dū' al ġafla*, le simple d'esprit qui est celui qui se fait rouler et qui ne sait pas correctement gérer ses biens.

Certains actes sont spécifiquement limités, comme celui de recevoir : le fou, l'« idiot » (et l'esclave) ne peuvent être donataires chez les ḥanafites, de même, du côté du donateur, faute de guérison de la folie ou d'une maladie influant sur la raison, une donation ne peut être consolidée et sera donc annulée. La qualité de la raison garantit la qualité de l'acte, lequel peut être considéré comme d'emblée nul *(bāṭel)* ou simplement vicié *(fased)*, les niveaux de raison ont été attentivement étudiés, à titre indicatif l'homme ivre qui boit volontairement ne peut s'abriter derrière sa propre turpitude pour demander l'annulation d'un acte, mais si son ivrognerie est due à une prescription médicale ou si elle a été imposée, l'acte sera considéré comme non valable aussi bien par les šāfi'ites que par les ḥanafites.

La mise en tutelle est la conséquence de la simple constatation du fait que le sujet est fou ou déficient mental, car il ne peut gagner sa vie (c'est le critère décisif). L'obligation de secours s'impose alors puisque le parent est dans le besoin, en fait quel qu'en soit le motif. Certains šāfi'ites exigent deux conditions, l'indigence et l'incapacité. Sont tenus à l'aide, ceux des proches qui seraient

59. Dans le même ordre d'idées, il est prévu de refuser l'émancipation au moment de la puberté au *mufsid* qui est l'adolescent de mauvaise conduite qui nécessite impérativement un prolongement de la puissance paternelle.

héritiers du malade (c'est la logique successorale des ḥanbalites) ou ceux du même sang ou de la parenté mâle (c'est la logique des šāfi'ites et des ḥanafites). Cette aide ne se borne pas à l'alimentation, mais aussi à l'habillement, au logement et aux médicaments (ce qui est reconnu par les trois écoles).

S'il s'agit d'un descendant, à partir de la puberté le faible d'esprit ou le dément est à la charge du père, indéfiniment. Si la maladie s'est déclarée après la puberté, le « droit renaît », et le père doit prendre en charge le fils dément. Si le père est inapte ou indigent lui-même, la femme prend le relais, ou le grand-père paternel (et toujours dans la lignée du père selon les šāfi'ites).

Le payeur ne peut s'esquiver sauf s'il est réputé indigent, c'est-à-dire s'il n'est pas aisé et la définition des Ḥanafites nous indique que cette notion est bien large : est aisé celui qui ne bénéficie pas de l'aumône-*zakāt* et celui qui n'est pas dispensé de cette aumône. S'il s'agit d'un ascendant, l'obligation de fournir des aliments aux parents diminués par l'âge ou déments ne pose de difficultés qu'en ce qui concerne l'entretien de la femme du père si elle est étrangère aux enfants ; les ḥanafites sont précis : les enfants en ce cas se doivent de l'aider, car selon eux le père infirme peut nécessiter les soins d'une épouse ou d'un domestique qui doit de ce fait être pris en charge.

L'asile

« Où iras-tu quand je mourrai ? » demanda le *šayḫ* soufi ʻAbdullāh à Amīr le fou qu'il protégeait. « Moi aussi je mourrai ! » répondit-il relate Nūr ad dīn ʻAbd ar Raḥmān-e Isfarāyinī, mais on présume que nombreux furent ceux qui ne mourraient pas en ces circonstances. Et cette situation est de tous les temps.

L'asile des aliénés n'a pas été d'abord un lieu de soins, il a été un lieu où, par devoir d'assistance le malade est nourri, logé, blanchi, s'il est pauvre et démuni et s'il ne lui est pas possible au dehors de mener une vie autonome. Le devoir de police entre en compte, on isole celui qui, en fonction du degré de tolérance de la communauté, est cause de « troubles à l'ordre public ». Toutefois l'objectif de soins ne pouvait être oublié et un suivi médical minimum était requis. Dans l'Iran médiéval coexistaient depuis longtemps deux formes d'hôpitaux, l'hôpital généraliste, le bīmārestān, l'hôpital psychiatrique, le tīmārestān.

Le bīmārestān

Le *bīmārestān* (le « lieu des malades », en persan) est une création en Iran antérieure à l'avènement de l'Islam. La cité de Jondīšapūr, sous les Sassanides, était connue pour son hôpital annexé à une école de médecine. Au H. 6e/XIIe siècle les *bīmārestān-s* étaient nombreux dans tout l'Iran, à Chiraz, à Ispahan, à Kerman, à Zaranj, à Ray, à Nīšāpūr, à Balḫ, à Marv, à Ḫwārazm où 'Īsmā'īl Jurjānī, précisé-

ment, fut médecin chef de la Dārū Ḫāneh (au sens propre la Maison des Remèdes) Bahā' ad Dolat.

Par leur politique centralisée, étatique et citadine, les Turcs saljūq-s furent les grands promoteurs de la construction d'établissements de santé du temps de leur domination en Iran. De même les Saljūq-s planifièrent la construction de structures non médicalisées les *ribāṭ-s*, intermédiaires entre auberges et hospices.

Conçus selon une vue d'ensemble, les *bīmārestān-s* ne s'éloignèrent guère d'un plan type fondé sur une nef à trois *ivans* et centrée sur un bassin.

Le *bīmārestān* selon toute probabilité était avant tout une clinique ouverte. Un lieu de soins *(dār aš šifā')* tourné vers l'extérieur. Il existe de nos jours encore un établissement quasi intact de cette période à Divrik, dans l'est de l'actuelle Turquie. La dédicace indique qu'il s'agit d'un *dār aš šifā'* et qu'il a été fondé en H. 626/1228-1229 par une princesse mengoudjékide, Turan Malik, probable épouse du souverain local (Aḥmad Šāh). Cet hôpital est organisé sur un plan symétrique dont l'axe est constitué par une grande nef couverte qui fait suite au vestibule d'entrée et se ferme sur *l'ivan*[60] principal, au centre est un bassin. De chaque côté se succèdent une pièce secondaire, deux pièces latérales séparées par un ivan, secondaire, puis au fond une pièce relativement vaste ne pouvant cependant héberger plus de huit personnes (35 m²). La mosquée est contiguë[61].

Cette architecture à ouverture unique pose des questions de circulations (femmes, hommes, personnels soignants, personnels d'hôtellerie) et des questions d'affectations à des activités (administration, hôtellerie, apothicairerie, locaux de soins, salle de séjour des malades, local des agités, locaux des femmes…).

Le fonctionnement de ces hôpitaux est bien connu. C'étaient des dispensaires où les habitants du lieu venaient d'eux-mêmes ou étaient amenés par leurs familles pour être traités d'affections médicales ou chirurgicales. Les patients qui nécessitaient des soins plus prolongés, en médecine interne, en ophtalmologie, en chirurgie, étaient hospitalisés dans leurs salles communes.

Deux types d'opération, relativement fréquentes, pouvaient être réalisées dans ces locaux, l'opération de la taille et l'opération de la cataracte.

L'opération de la cataracte se fait à l'ombre, dans un air pur, sain et septentrional (d'où l'intérêt des *ivans* dans les *bīmārestān-s*). L'opérateur n'a besoin que d'un aide qui tient le patient genoux serrés face à la lumière et callé dans des coussins, un autre maintient sa tête entre les mains ; le praticien se place au-dessus du malade et le distrait (« il pose des questions et parle d'anecdotes »). Quand les repères ont bien été notés, le chirurgien plonge la pointe de son aiguille (de cuivre rouge) au travers de la cornée et fait basculer en arrière le cristallin. L'opération

60. L'*ivan*, caractéristique de l'architecture iranienne, est une terrasse surmontée d'une haute voute en auvent.

61. Gabriel (A.), *Monuments turcs d'Anatolie*, Paris, De Boccard, 1936, tome II, p. 183-188.

faite, on place du coton sur l'œil opéré et on bande les deux yeux. Le patient est déplacé dans une pièce obscure, où il est installé sur le dos, il doit se retenir au mieux de tousser ou d'éternuer, il lui est interdit de faire le moindre mouvement ni de prononcer aucune parole (il doit se contenter de communiquer par gestes de la main). Le lendemain, son pansement est refait, le troisième jour il est débarrassé de ses bandages, on lui fait un bain d'œil dans une eau où l'on avait fait bouillir des pétales de roses rouges puis on place le malade de nouveau dans des coussins, cette fois-ci avec un voile noir tendu devant son visage pour protéger son œil. Un bilan est fait ce troisième jour : si l'opération n'a pas été concluante, il faut réintervenir. Le chirurgien avec son aiguille repasse par le trou qui ne s'est pas encore refermé et on procède de nouveau à la bascule du cristallin[62]. On voit là qu'il y avait des procédures bien rodées qu'on pourrait presque qualifier comme de nos jours de protocoles types. On en déduit ici que le sujet devait séjourner une petite semaine au *bīmārestān* pour cette indication.

L'extraction du calcul vésical (sous prémédication à la mandragore) était une opération périlleuse, mais que certains chirurgiens chevronnés maîtrisaient, on suppose que l'importante prévalence des calculs au Ḫurāsān permettait aux opérateurs de « se faire la main », la « grosse chirurgie » était évitée : « *Des prédécesseurs ont dit qu'on peut aussi extraire la pierre par les lombes que l'on fend, mais cela est très risqué et, moi, jusqu'à aujourd'hui je ne l'ai jamais vu prescrire ni vu faire et dans aucun livre il est recommandé de procéder à une telle opération*[63]. »

Les besoins quotidiens des patients étaient pris en charge par les serviteurs ayant rôle d'infirmiers, les *farrāš*, contrôlés par le médecin-chef, le médecin-directeur, le *tīmārdār*, l'ordre, et cela concernait plus particulièrement le secteur des agités, était assuré par des gardiens, les *darbān-s* ; ceux-ci étaient dépendants d'un surveillant général, le *nāẓer*. Y interviennent des artisans spécialisés des soins, qui ont acquis un savoir-faire dans un domaine précis, comme les *fāṣidūn* qui procèdent aux saignées et les *ḥājimūn* qui posent les ventouses.

Le médecin y est tenu à des règles strictes, et dans le Proche-Orient d'après les croisades Ībn al 'Uḫuwwa (H. 648/1250-H. 729/1330) peut écrire ces lignes :

> Le médecin interroge le malade sur la façon dont est survenue la maladie et sur les douleurs dont il se plaint. Il prépare les potions et autres remèdes. Puis il rédige une ordonnance pour les proches qui sont venus avec lui. Le lendemain, le patient est réexaminé, les médicaments sont évalués, on apprécie son état et on agit en fonction. Cette démarche est répétée chaque jour, jusqu'à ce que le malade soit ou guéri ou mort. Si le malade est guéri, le médecin est payé. S'il meurt, les proches du malade sont reçus par le médecin-directeur et ils lui montrent les prescriptions faites par son subordonné. Si le médecin-directeur en conclut que le médecin a agit dans les règles, la mort du patient est déclarée naturelle. S'il

62. Telle est la description de cette opération par 'Īsmā'īl Jurjānī.
63. *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī*, livre VI, discours XVIII, partie IV, chapitre V.

> constate le contraire, le médecin-directeur en informe les proches du malade et les enjoint à demander au médecin le prix du sang, parce que la mort de leur parent a été le fruit de soins inadaptés ou de la négligence. C'est cette méthode qui faisait que les proches du malade avaient confiance dans un personnel compétent et bien formé[64].

Il était prévu de mettre fin à l'exercice du médecin incompétent (comme à celui du *muftī* malhonnête dans ses consultations juridiques), celui qui donne de mauvais médicaments ou qui abuse des quantités. Ābū Ḥanīfa préconisait d'interdire d'exercer leur métier à ces médecins dans l'intérêt de la société exposée à leurs défaillances morales ou intellectuelles[65].

L'hôpital était de plus un lieu d'apprentissage pour les étudiants en médecine et sans doute aussi, comme en Occident, pour les étudiants en philosophie en ce qui concerne le département des maladies mentales ; dans ce domaine-là, l'hôpital, d'ailleurs, était un lieu de réflexion pour les personnalités autorisées. L'hôpital fondé à Chiraz par le souverain būyide 'Aẓod ad Dolat était contigu à une madrasa, lieu d'enseignement, qui était consacré à la médecine, aux mathématiques, à l'astronomie et à la philosophie. Ainsi l'étudiant en médecine suivait un enseignement pratique en *bīmārestān* et un enseignement théorique en madrasa.

Cette organisation hospitalière disparut peu après l'époque où exerçait Jurjānī de telle sorte qu'au H. VIIIe/XIVe siècle les *bīmārestān-s* étaient devenus une rareté.

Le tīmārestān

Des hôpitaux furent tôt affectés spécifiquement aux « fous », ils sont attestés à Baghdad à l'ouest et dans le Ḫurāsān à l'est dès le VIIIe siècle. Ils sont gérés soit par l'État, soit par des fondations religieuses (les *waqf-s*).

Ces hôpitaux réservés aux malades mentaux furent tardivement nommés *tīmārestān-s* comme ce fut aussi le cas chez les Ottomans *(tīmārḫāneh)*. Cette dénomination ne manque pas d'intérêt, elle donne une idée sur la nature des

64. Ībn al 'Uḫuwwa (Ḍiyā' al-dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Qurašī aš Šhāfi'ī), *Ma'ālim al qurba fī aḥkām al-ḥisba*, trad. Levi Reuben, London, Luzac et Co., 1938, p. 167.

65. L'intérêt général, c'était l'argumentation avancée par Ābū Ḥanīfa qui d'ordinaire motive ses interdictions professionnelles par les troubles de l'intelligence, ce qui ne convenait pas pour le médecin dangereux qui se voyait donc traité en droit ḥanafite en animal, ce qui était une atteinte manifeste à la dignité humaine, et c'est ce que suggéraient les contestataires du célèbre *imām* juriste qui avait répondu en un second temps par cet argument.

soins prodigués aux fous dans ces établissements[66]. Le mot *tīmār* a changé de sens avant de devenir ce qui correspond à l'argent fourni aux soldats par l'impôt pour qu'ils s'équipent eux et leurs chevaux. *Tīmār* est un terme qui fut d'abord en Iran utilisé pour le soin du cheval, passé en Anatolie avec les Saljūq-s il vint à signifier « soigner », « donner à manger », « donner de quoi vivre ». Il s'agit plus d'entretien que de soins. Il y a une parenté avec les « vivres et ustensiles » des troupes qu'on loge.

Le célèbre *tīmārestān* Ārġūn d'Alep (XIVe siècle), bien que tardif, donne une idée de ce que furent ces établissements, le plan classique éclate et fait place à une logique d'hébergement, qui est de deux ordres, les salles communes et les cellules. Ces cellules étroites sont les équivalents des « loges » des asiles de Bicêtre ou de La Salpêtrière sous l'Ancien Régime.

Le fonctionnement du *tīmārestān* était probablement centré sur l'art d'occuper les pensionnaires ; notamment par la musique, comme le conseillaient les Īẖwān aṣ Ṣafā' pour tous malades qu'ils fussent mentaux ou souffrant dans leurs chairs.

Il est probable qu'une certaine violence institutionnelle devait régner dans ces murs, les prescriptions médicales comme nous l'avons vu incitaient peu ou prou à la légitimer. La contention est la règle, on utilise des menottes pour les mains, des entraves pour les pieds, des cordes, des carcans, et des chaînes sont scellées aux murs. 'Īsmā'īl Jurjānī signale l'usage des cages suspendues pour les sujets les plus agressifs. Et nous voyons dans le *Ḏaẖīrah-ye Ḫwārazmšāhī* que les indications de contention vont au-delà de ce qui constitue la psychiatrie actuelle, comme les syndromes méningo-encéphalitiques bruyants *(ṣabārī)* où l'on se préoccupe de contenir l'agitation décérébrée *(eṣṭerāb)*. Mais l'auteur précise que cette contention doit être « molle » *(narm)*, on utilise des rubans *(navār)* et des cordons de pantalons *(šalvār-band)*.

Comme le *bīmārestān*, le *tīmārestān* est aussi un lieu où l'on vient acquérir un savoir et s'interroger sur soi. C'est ainsi que Šiblī[67], que cite Farīd ad-dīn 'Aṭṭār, ami du grand vizir 'Alī ībn 'Īsā', derviche un peu « fou » lui-même, éprouva le besoin de faire un séjour en *tīmārestān* et d'y faire des rencontres instructives. Dans les *Maqāmāt*, al Hamadānī (H. 6e/XIIe siècle) raconte comment le conteur, accompagné d'un théologien en théologie du *Kalām* (c'est-à-dire une théologie un peu teintée de philosophie grecque), s'en est allé visiter les fous au *bīmārestān* de Bassora (Al Baṣra) ; ils y constatent que le fou est plus pertinent

66. Mme I. Beldiceanu-Steinherr a bien voulu nous fournir cette analyse de la notion de *tīmārestān*.

67. Le personnage de Šiblī, qui est un archétype, est évoqué par Isfarāyinī (*Le Révélateur des mystères*, version Landolt, 84, p. 173). La figure de Šiblī est développée chez Farīd ad-dīn 'Aṭṭār dans *Taḏkirat al awlīyā*, II, p. 162-163.

que quiconque et dit sans détours leurs quatre vérités aux grands[68], du Sassanide Anūšīravān au sultan saljūq Sanjar (on a là un lieu commun littéraire transculturel). Cette promenade élégante parmi les fous, où l'on se sent, au fond, protégé par le confort de sa raison, avait un parfum non négligeable de « snobisme de l'intelligence et de la piété » comme l'observe J.-Cl. Vadet (Vadet, 1968).

Lieu de soins, par nécessité, le *tīmārestān* est un hospice pour les malades mentaux indigents et sans famille et un lieu de détention pour ceux qui sont furieux.

68. Farīd ad-dīn 'Aṭṭār semble s'être intéressé aux « fous » moralisateurs et vaguement provocateurs, comme celui qui se plaçait à la sortie de la mosquée avec un miroir pour contraindre les fidèles de se voir, malgré eux, tels qu'ils sont, ou le fou indigent qui s'amuse de la peur des nantis de sa ville à l'approche des pillards ġuzz.

Conclusion

Cet état des lieux des maladies de l'esprit au travers de l'œuvre d'ʿĪsmā'īl Jurjānī met en évidence une certaine spécificité du discours médical de l'Iran médiéval. On constate une volonté de tracer l'espace mental, un univers clinique aux biais révélateurs et une thérapeutique qui résonne comme l'aveu de l'impuissance, paradoxe, car la théorie vise à être sans faille.

L'espace mental est concentré sur les organes de l'intelligence tous logés dans le crâne. Il n'y a plus comme avec Aristote de dualité cœur-cerveau.

Les grandes fonctions, comme la motricité, la sensibilité, la perception, les facultés cérébrales supérieures, sont toutes affectées au cerveau. Un schéma cohérent se dessine sous la forme des séquences : perception-interprétation avec lien avec la mémoire-action. Il serait cependant erroné de faire de ce galénisme tardif une aussi simple et artificielle élaboration du monde de la psyché. Car l'inventivité d'Avicenne en psychologie a été considérable et elle reste sous-estimée malgré les travaux récents qui ont bien mis au jour les notions de mémoire du présent et de représentations des intelligibles.

L'architecture du système mis en forme par Avicenne comporte néanmoins deux zones d'opacité, l'articulation de la psyché avec l'Intellect agent et le rôle de la psyché dans les émotions.

Mise entre parenthèses par les médecins (dont Jurjānī) la communication de l'âme humaine avec l'Intellect agent, divin, qui a rôle de réservoir des intelligibles, fait de l'univers psychique un dispositif curieusement ouvert sur l'inconnu et sur l'« ineffable » ; ce qui limite l'investigation de l'intelligible. Quant à l'articulation de la raison et des émotions, et au mécanisme même de ces émotions, l'inachèvement de la théorisation est net. Tout se passe comme si la source principale d'inspiration, le corpus médical de l'Antiquité tardive, comportait trop de contradictions pour que les successeurs arabo-persans aient pu surmonter les réelles difficultés de cette question puisque non résolue de nos jours. Cependant, il convient de souligner que la littérature soufie contient, dans ce domaine, des spéculations d'une grande originalité tant en termes d'analyse clinique qu'en tentatives de conceptualisation. C'est là une base de documentation qui est encore, à ce titre, à explorer.

La pathologie « mentale » exposée par les traités médicaux tels que le *Ḏaḫīrah-ye Ḫwārazmšāhī* est le reflet manifeste de la prévalence des maladies du moment.

En neurologie, outre l'épilepsie, émerge en premier plan la neurologie vasculaire (et parfois seulement vasculaire, comme l'incube ou le *finjīdaj*), c'est que les auteurs médicaux sont avant tout les médecins du prince, aussi décrivent-ils plus particulièrement ces maladies de l'aisance qui ne sont pas celles du tout-venant ; mais il en va tout autrement avec le reste de la neurologie stricte, infectieuse (dominée par le tuphos et les méningites), ou la neurologie toxique alimentaire et des carences (lathyrisme, béribéri, hypothyroïdie, pellagre…) qu'on devine au détour de l'évocation de certains signes cliniques. Les atteintes des fonctions cérébrales supérieures ne font guère l'objet d'une approche sémiologique, seules la mémoire et un peu l'aphasie sont notifiées, le reste est affecté, de manière large, au domaine des troubles des facultés rationnelles (imaginative, cogitative, estimative).

Quant à la psychopathologie, elle semble réduite aux *dīvānegī-s*, les « folies », mais on la retrouve au gré des symptômes ailleurs, comme dans la « suffocation de la matrice ». Ces *dīvānegī-s,* qui sont la mélancolie, la lycanthropie, la manie ou, certes en marge, la « maladie d'amour », ont en fait deux formes, l'une bruyante et active, l'autre chronique et ancrée dans le caractère ; ces secondes formes qui sont le tempérament, le mixte *(mezāj)* du sujet, mais ayant dépassé les limites de la normalité, constituent des entités remarquables. Car elles introduisent des éléments de ce qui pourrait constituer des pathologies du caractère et l'on est face à la continuité d'une personnalité, « *son histoire parle pour le malade* », écrit 'Īsmā'īl Jurjānī. Et si ces troubles du caractère ne sont pas associés à une atteinte des facultés rationnelles, pour le médecin avicennien, on est dans la « passion » simple, en soi non pathologique, et ce médecin prescrit alors des conduites (« médecines de l'âme ») et il s'efface, seul le soufi explore ce domaine et, là encore, avec fruit.

Les traitements des maladies de la psyché se conçoivent dans la logique d'équilibration des mixtes, il s'agit de rétablir l'organe atteint à son point d'équilibre. Quand la maladie échappe à tout traitement, le praticien s'emballe, que l'on soit dans le domaine de la neurologie pure ou des *dīvānegī-s*. Il est alors fait usage, avec une certaine violence assumée, de saignées, de purges, de cautérisations et même de coups ; comme si la « thérapeutique de la secousse » rejoignait l'impatience du médecin dépassé.

Pour ce qui fait la pathologie du quotidien, pour les victimes de leurs passions et ceux menacés par leurs humeurs, l'hygiène de vie est tout, les « six causes non naturelles de santé », comme le sommeil et l'alimenté, des techniques comme la musique ou apprendre à limiter ses exigences, ce qu'enseignent les précis de « médecine de l'âme ». On note cependant que la maladie de l'âme se prévient, par exemple par l'éducation de l'enfant dès le plus jeune âge, éducation qui est un vœu de conditionnement de la psyché, à partir de là entre en jeu la communauté, celle de la cité musulmane dans cet Iran médiéval.

Bibliographie

Textes

Aetius d'Amide, *Aetii amideni quem alii Antiochenum vocant* (le livre VI comportant les maladies de la tête est traduit par Giovanni Battista Montana), Bâle, Froben, 1535.

Alexandre de Tralles, Œuvres médicales, trad. Brunet (F.), Paris, Geuthner, 1933.

Anonyme persan (X[e] siècle), *Ḥudūd al 'ālam*, *The regions of the world,* trad. Minorsky (V.), Cambridge, Gibb Memorial, 1937.

[Pseudo-Apollonius de Tyane], *Pseudo-Apollonius von Tyana, Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur (Bur der Ursachen)* (en arabe), présenté par Weisser (U.), Alep, Institute for the History of Arabic Science, University of Aleppo, 1979.

Aristote, *De l'Âme*, trad. Bodéüs (R.), Paris, GF Flammarion, 1993.

–, *L'Homme de génie et la Mélancolie (Problème XXX)*, trad. Pigeaud (J.), Paris, Rivages, 2006.

–, *De la génération des animaux*, trad. Louis (P.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

–, *Histoire des animaux*, trad. Louis (P.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

–, *Marche des animaux, Mouvements des Animaux*, trad. Louis (P.), Paris, Les Belles Lettres, 1973.

–, *Les Parties des animaux*, trad. Louis (P.), Paris, Les Belles Lettres, 1973.

–, *Petits Traités d'histoire naturelle*, trad. Mugnier (R.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.

–, *Éthique à Nicomaque*, trad. Bodéüs (R.), Paris, GF Flammarion, 2004.

–, *Les Politiques*, trad. Pellegrin (P.), Paris, GF Flammarion, 1993.

'Aṭṭār (Farīd ad dīn Ābū Ḥāmid Muḥammad 'Aṭṭār Nīšābūrī), *Pend-Nameh ou livre des conseils,* trad. Silvestre de Sacy (A.-I.), Paris, Imprimerie royale, 1819.

–, [*Muṣībat Nāmeh*], *Le Livre de l'Épreuve*, trad. Gastines (I. de), Paris, Fayard, 1981

Averroes [Ībn Rušd], *Kitāb al kulliyāt fī ṭ ṭībb*, éd. arabe établie et annotée par Forneas Besteiro (J.-M.) et Alvares de Morales (C.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela de Estudios Arabes de Granada, 1987.

–, *La psicologia de Averroes, Commentario al Libro sobre el alma de Aristoteles,* trad. Gomez Nogales (S.), Madrid, Universitad Nacional de Educacion a Distancia, 1987.

–, *L'Intelligence et la pensée, Grand Commentaire du De Anima, livre III (429a10-435b25),* trad. Libera (A. de), Paris, GF Flammarion, 1998.

–, *L'Accord de la religion et de la philosophie, traité décisif*, trad. et annoté par Gauthier (L.), Paris, Sindbad, 1988.
Bayhaqī ('Alī ibn Zayd al Bayhaqī), *Tatimma ṣiwān al ḥikma*, Lahore, L. Ishwar, 1935.
Bīrūnī (Ābū Rayḥān al Bīrūnī), *Kitāb aṣ ṣaydana fī ṭ ṭībb*, présenté par 'Abbās Zariyā, Téhéran, Iran University Press, 1991.
Bistāmī (Ābū Yazīd Bistāmī), *Les Dits de Bistami*, trad. Abdelwahab Meddeb, Paris, Fayard, 1989.
Boẖārī (Ābū Bakr Rabī' al Aẖvaynī al Boẖārī), *Hedāyat al mota'allemīn fī ṭ ṭībb, (Le Guide des étudiants en médecine)*, présenté par Matīnī (J.), Mašad, Université de Mašad, 1344 (1965).
Boẖārī (Muḥammad ibn 'Īsmā'īl Ṣāḥīḥ al Boẖārī), *The translation of the meanings of Sahih Al Bukhari*, trad. Khan (M. M.), New Delhi, Kitab Bhavan, vol. VII (hadīth-s consacrés à la déficience), 1985.
[Dioscoride], *La materia medica de Dioscorides*, trad. Andres de Laguna (D.), édité par Cesar E. Dubler, Barelone, 1955.
Fārābī (Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarẖan ibn Uzalaġ al Fārābī), liv. III du *Kitābu l mūsīqī al kabir*, in Baron Rodolphe d'Erlanger, *La Musique arabe*, t. II, Paris, Geuthner, 1935.
–, *Les Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. Karam (Y.), Chlala (J.) et Jaussen (A.), coll., Le Caire, IFAO, 1980.
–, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, trad. Najjar (F.-W.) et Mallet (D.), Damas, I.F.E.A.D, 1999.
–, *L'Épître sur l'intellect, ar risāla fī l'aql*, trad. Hamzah (D.), Paris, L'Harmattan, 2008.
–, *De l'obtention du bonheur*, [*Taḥṣīl as sa'āda*], trad. Sedeyn (O.) et Lévy (N.), Paris, Allia, 2005.
Ferdowsi [Šāh Nāmeh], *Le Livre des Rois*, trad. Mohl (J.), Paris, Imprimerie royale, 1838-1878 (réimpression Adrien Maisonneuve), 7 vol., 1977.
[Galien], *Claudii Galenii Opera Omnia*, réimpression, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1965.
–, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, trad. Daremberg (Ch.), Paris, Baillière, 1854.
–, *L'Âme et ses passions, [Les passions et les erreurs de l'âme, Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps]*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
–, *On examinations by wich the best physicians are recognized*, edition of the Arabic version with translation and commentary by Iskandar (A.-Z.), Berlin, Akademie-Verlag, 1988.
Ġazzālī [*Iḥiyā' 'ulūm ad dīn*], *Iḥ'ya 'ouloûm ed dîn ou vivification des sciences de la foi,* présentation Bousquet (G.-H.), Paris, M. Besson, 1955.
–, *Tahāfut al falāsifa (Incoherence of the philosophers)*, trad. Kamali (S.-A.), Lahore, Pakistan Philosophical Congress Publication, n° 3, 1958.
–, *Ghazali's book of counsel for kings*, trad. Bagley (F.-R.-C.), Londres, Oxford University Press, 1964.

–, *Munqiḏ min az̤ z̤alāl*, Al Ghazali, *Erreur et délivrance,* trad. Jabre (F.), Beyrouth, Commission libanaise pour traduction des chefs-d'œuvre, 1929.

–, *De la Perfection, tiré des lettres en persan de Ghazzâli*, trad. Ghornanian (M.), Paris, L'Harmattan, 1997.

Ġāzī (Muḥammad Ġāzī al Malaṭiyāvī), *Jardin des Esprits*, trad. Massé (H.), Maisonneuve et Larose, 1938.

Hamadhānī (Abu'l Fażl Aḥmad al Hamadānī, dit Badī'az Zamān), *Le Livre des Vagabonds (Maqāmāt)*, trad. Khawam (R.R.), Paris, Phébus, 1997.

Ḥakīm maysarī [*Dāneš Nāmeh*], *Danishnamah, the oldest medical compendium in Persian verse* (en persan), présenté par Zajani (B.), Téhéran, Mac Gill University, Institute of Islamic Studies, 1987.

Ḥunayn ibn Isḥāq, *Questions on medicine for scholars (Al masā'il fī ṭ ṭībb)*, trad. anglaise, Ghalioungi (P.), Le Caire, ARE, Al Ahram Center for Scientific Translations, 1980.

Ḫwārazmī (Ābū 'Abd Allāh al Ḫwarazmī), *Mafātīḥ al 'ulūm, Les clés des sciences, Liber Mafâtî al Olûm, Leyde*, présenté par G. van Vloten, Leyde, Brill, 1895.

Ibn Ābī Ūṣaybi'a, *'Uyūn al anbā' fī ṭabaqāt al āṭṭibbā'*, Beyrouth, *Dār maktabat al ḥayāt,* 1975.

Ībn al 'Abbās al Majūsī (Haly Abbas), *Al kitāb al malakī (Kāmil aṣ ṣinā'a aṭ ṭībbiya)*, Le Caire, Būlāq, H. 1294/1877, rééd. Francfort, Institute for the History of Arabic-islamic Science, 1985.

[Ībn al Athīr] *Ibn-el-Athiri chronicon quod perfectissimum inscribitur, volumen decimum* (en arabe), Leyde, Tornberg, s. d.

Ībn al Bayṭār, *Traité des simples*, trad. Leclerc (L.), in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, Paris, Institut national de France, XXIII, XXV et XXVI, 1877-1883.

[Ībn Buṭlān] *Le Taqwīm aṣ Ṣiḥḥa (Tacuinum sanitatis) d'Ibn Buṭlān, un traité médical du XIe siècle*, présenté par H. Elkhadem, Louvain, Peeters, 1990.

Ībn Ḥauqal, *Configuration de la Terre (kitāb ṣūrat al ārẓ)*, trad. Kramers (J.-H.) et Wiet (G.), Paris, Maisonneuve, coll. Unesco Œuvres représentatives, 1965.

Ībn Hindū, *Miftāḥ aṭ ṭībb wa minhāj aṭ ṭullāb*, présenté par Moḥaqeq (M.) et Dānīšpajūh (M.-T.), Téhéran, Mac Gill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1989.

Ībn Hubal, *Kitāb al muḫtarāṭ fī ṭ ṭībb*, vol. I-IV, Haydarabad, H. 1362/1943.

Ībn Juljul, *Kitāb ṭabaqāt al aṭibbā'wa l ḥukamā'*, présenté par Fouad Sayyid, Le Caire, IFAO, 1955.

Ībn Māsawayh (Yūḥannā ibn Māsawayh), (Mésué), *Le Livre des axiomes médicaux*, trad. Jacquart (D.) et Troupeau (G.), Genève, Droz, 1980.

[Ībn Rīẓwān] *Le Livre de la méthode du médecin de 'Ali B. Ridwan (998-1067*), Louvain, Institut orientaliste, 1984.

Ībn Rusteh, *Les Atours précieux,* trad. Wiet (G.), Le Caire, Publications de la Société de géographie d'Égypte, 1955.

Ībn Sīnā [Avicenne] (Abū ʿAlī al-Husayn ibn ʿAbd Allāh ibn Sīnā), *Kitāb al qānun fī ṭ ṭībb*, 3 vol. (« édition Bulāq »), réimpression Damas-Beyrouth, Dār al Fikr, s. d.
–, *Kitāb aš šifā'*, Mathématiques, chap. XII, in Baron Rodolphe d'Erlanger, *La Musique arabe*, t. II, Paris, Geuthner, 1935.
–, [*Kitāb aš šifā'*] Psychologie, *La Psychologie d'Ibn Sīnā, d'après son œuvre aš šifā'*, trad. Bakoš (J.), Prague, Académie tchécoslovaque des sciences, 1956.
–, Avicenna Latinus, *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus,* I-II-III, introd. G. Verbeke, Louvain-Leyde, Peeters et Brill, 1972.
–, Avicenna Latinus, *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus,* IV-V, introd. G. Verbeke, Louvain-Leyde, Éditions orientalistes et Brill, 1968.
–, *livre des directives et des remarques,* [*Kitāb al išarāt wa t tanbiḥāt*], trad. Goichon (M.-A.), Paris, Vrin, 1951.
–, *Le Livre de science [Dāneš Nāmeh]*, trad. Achena (M.) et Massé (H.), Paris, Les Belles Lettres, 1955.
–, *Poème de la médecine,* trad. Jahier (H.) et Noureddine (A.), Paris, Les Belles Lettres, coll. Arabe, 1956.
–, *Le livre des définitions, [Kitāb al ḥudūd]*, trad. Goichon (M.-A.), Mémorial Avicenne VI, Le Caire, IFAO, 1963.
–, *Épître sur les parties des sciences intellectuelles,* trad. Mimoune (R.), in *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
[Ībn Ṭofayl] *Hayy ben Yaqdhân*, *roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, trad. Gauthier (L.), Paris, Vrin, 1983.'
Īsfarāyinī [Nūr ad dīn ʿAbd ar Raḥmān-e Isfarāyinī], *Le Révélateur des mystères, traité de soufisme*, trad. Landolt (H.), Paris, Verdier, 1986.
Jāḥiẓ (Ābū Othmān ʿAmrū ibn Baḥr Maḥbūn al Kinānī al Līthī al Baṣrī dit), attribué à, *Le Livre des beautés et des antithèses*, Leyde, Van Vloten, 1898.
–, *Le Livre des Avares*, trad. Pellat (Ch.), Paris, Maisonneuve, 1898.
–, *The book of Misers*, *(Le Livre de Avares)*, trad. Serjeant (R.-B.), Reading, Garnet Publishing, 1997.
–, *Le Cadi et la Mouche*, extraits du *Livre des Animaux*, présenté par Souami (L.) Paris, Sindbad, 1988.
Jurjānī [ʿĪsmāʾīl Jurjānī], *Ḫufī-ye ʿalāʾī*, version établie par les Drs ʿAlī Ākbar Velāyatī et Muḥammad Najm Ābādī, Entešārāt-e Etelāʾāt, Téhéran, 1990.
[Kindi] (Ābū Yusūf Ya'qūb ibn Īṣḥāq al Kindī), *Kitāb kimiyā' al ʿiṭr wattaṣ ʿīdat, Buch über die Chemie des Parfüms und die destillationen,* trad. Garbers (K.), Leipzig, 1948.
–, *Cinq Épîtres*, Paris, CNRS, 1976.
–, *The medical formulary or aqrabadhin of al Kindi*, trad. Levey (M.), Londres, Madison, The University of Wisconsin Press, 1966.
–, *Risāla fī l ʿaql, in Rasāʾil al Kindī al falsafiyya*, Le Caire, Ābū Riẓā, Dār al fikr al ʿarabī, H. 1369.
–, *Le Moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques [Épître sur le moyen de chasser les tristesses, Paroles de Socrate, Épître relative au propos sur l'âme ;*

abrégé du livre d'Aristote, de Platon et des autres philosophes], Paris, Fayard, 2004.

Maimonide (Ābū 'Imrān Mūsa ibn Maymūn), *Šarḥ asmā' al uqqār, un glossaire de matière médicale,* trad. Meyerhof (M.), Le Caire, Mémoire de l'Institut d'Égypte n° XLI, IFAO, 1940.

–, *Le Guide des égarés*, trad. Munk, Paris, Maisonneuve et Larose, 1963.

Maḥmūd aš Šīrāzī (Najm ad dīn Maḥmūd aš Šīrāzī), *Le Livre de l'art du traitement de Najm Ad-Dyn Mahmoud*, trad. Guigues (P.-E.), Beyrouth, Imprimerie du Succès, 1902.

Mas'ūdī ('Alī ibn Ḥusayn al Mas'ūdī), *Les Prairies d'or*, trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue par Pellat (Ch.), Paris, Journal Asiatique (rééd. CNRS), 1962-1989.

–, *Le Livre de l'avertissement,* trad. Carra de Vaux, Paris, Imprimerie nationale, 1897.

Miskawayh (Ābū 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya'qūb Miskawayh), Basset (R.), *Le Tableau de Cébès* (version arabe d'Ibn Miskaouieh), Alger, P. Fontana et Cie, 1897.

Nasafī ('Azīz ad dīn ibn Muḥammad an Nasafī), *Le Livre de l'homme parfait (Kitāb al Insān al Kāmil)*, recueil de traités de soufisme présenté par Molé (M.) (8e éd.), Paris-Téhéran, IFRI, 2007.

–, *Le Livre de l'homme parfait*, trad. Gastines (I. de), Paris, Fayard, coll. Espace intérieur, 1984.

Niẓam al Mulk, *Traité de gouvernement*, trad. Schefer (Ch.), Paris, Sindbad (rééd.), 1984.

Nizamī Arūẓī, *Les Quatre Discours*, trad. Gastines (I. de), Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

Numenius, *Fragments*, trad. Des Places (E.), Paris, Les Belles Lettres, 1973

Oribase, *Œuvres*, trad. Bussemaker et Daremberg (Ch.), Paris, Imprimerie impériale puis nationale, 1851-1886.

Paulus Aegineta (Paul d'Égine), *The seven book of Paulus Aegineta*, trad. Adams (F.), Londres, Sydenham Society, 1844-1847.

Qazwīnī [Ābū Yaḥyā Zakariyā' ibn Muḥammad al Qazwīnī], *'Ajā'eb al maḫlūqāt wa ġarā'eb al mawjūdāt (Les Merveilles de la création et les étrangetés des existants)*, Beyrouth, édité par Fārūq Sa'd, Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1973.

Qušayrī [Ābū-l Qāsim al Qušayrī], *Das Sendschreiben Al Qušayrīs über das Sufitum*, Wiesbaden, Frank Steiner, 1989.

Rabbān aṭ Ṭabarī, *Firdaws al ḥikma fī ṭ ṭībb,* version établie par Siddiqi (M.-Z.), (texte arabe seul), Berlin, Sonne, 1928.

Rāzī (Ābū Bakr Muḥammad ibn Zakariyā' ar Rāzī) (Rhazès), *Kitāb al ḥāwī fī ṭ ṭībb*, 23 vol. (en arabe), Haydarabad, 1955-1971.

–, *Quelle est la différence ?* (en arabe), présenté par Dr. Kataya (S.), Alep, Institut du Patrimoine scientifique arabe, Université d'Alep, 1978.

–, *Guide du médecin nomade*, trad. El-Arbi Moubachir, Paris, Sindbad, 1980.

–, *Le Livre de la colique*, trad. Ḥammāmī (S.M), Alep, Université d'Alep, 1983.

–, *La Médecine spirituelle*, trad. Brague (R.), Paris, GF Flammarion, 2003.
Rāzī (Faẖr ad dīn Rāzī), MOURAD (Y.), *La Physiognomonie arabe et le Kitāb al firasā de Faẖr ad dīn Rāzī*, Paris, Geuthner, Paris, 1939.
Rufus d'Éphèse, *Œuvres*, trad. Daremberg (Ch.) et Ruelle (Ch.-E.), Paris, Imprimerie nationale, 1879.
Rūzbehān (Ābū Muḥammad ibn Ābī Naṣr Rūzbehān Baqlī aš Šīrāzī), *Le Jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e ʿashar al ʿašiqīn)*, trad. Corbin (H.), Lagrasse, Verdier, 1991.
–, *Le Traité de l'Esprit saint*, trad. et commenté par Stéphane Ruspoli, Paris, Cerf, 2001.
Sohravardī (Šahāb ad dīn Yaḥyā Sohravardī), *Shihabaddin Yahya Sohrawardi, Œuvres philosophiques et mystiques*, présentées par Corbin (H.) Téhéran-Paris, vol. I (1952), vol. II (1970), Adrien Maisonneuve.
Sulamī [Ābū ʿAbd ar Raḥmān as Sulamī], *The Book of Sufi Chivalry*, New York, Inner Traditions International, 1983.
Waṭwaṭ (Rašīd ad dīn Waṭwaṭ), *Nāmah-hā-ye Rašīd ad dīn Waṭwaṭ*, Téhéran, Université de Téhéran, n° 57, 1338 (1959).
Yāqūt (Yāqūt ibn ʿAbd Allāh ar Rūmī al Ḥamawī), *Muʾjam al buldān, Jacut's geographisches Wörterbuch*, version arabe établie par Wüstenfeld (F.), Leipzig, Brockhaus, 1967.
Zahrāwī (Ābū l Qāsim Ḫalaf ibn ʿAbbās az Zahrāwī) (Abulcasis), *Chirugi, codices selecti*, Graz, Akademische Drick en Verlaganstalt, 1979.

Études

Adamson (P.), Correcting Plotinus : Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on *the Theology of Aristotle*, in Adamson (P.), Baltussen (H.) et Stone (M.-W.-F.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Londres, Institute of Classical Studies, University of London, 2004.
–, *Al Kindi*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
Allan (N.), Hospice to Hospital in the Near East : on Instance of Continuity and Change in Late Antiquity, in *Bulletin of the History of Medicine*, LXIV, 3, 1990, p. 446-462.
Ammar (S.) et Mabrouk (C.), Le traité de la mélancolie d'Isaac Ibn Omrane, in *L'Information psychiatrique*, vol. 55, 3, mars 1979, p. 273-281.
Ammar (S.), *Médecins et médecine de l'Islam*, t. I (seul paru), Paris, 1984.

Ange de Saint-Joseph (dans le siècle Joseph Labrose), *Souvenirs de la Perse safavide et autres lieux de l'Orient (1664-1678), en version persane et européenne*, traduits et annotés par Bastiaensen (M.), Bruxelles, Université de Bruxelles, 1985.

–, *Pharmacopea persica ex idiomate persico in latinum conversa*, Paris, Étienne Michallet, 1681.

Arkoun (M.), Deux épîtres de Miskawayh, in *Bulletin d'études orientales*, vol. 17, Damas, 1961/1962, p. 7-74.

–, *Miskawayh, philosophe et historien, contribution à l'étude de l'humanisme arabe au 4e/Xe siècle*, Paris, Vrin, 1970.

Arnaldez (R.) et Massignon (L.), La science arabe, in *Histoire générale des sciences, I, La science antique et médiévale*, Paris, PUF, 1957.

Arnaldez (R.), L'âme et le monde dans le système philosophique de Farabi, in *Studia islamica*, XLIII, 1976, p. 53-63.

Badawī ('A.), *Al insāniyya wa l wujūdiyya fī l fikr al 'arabī*. Darāsāt islāmiyya, Le Caire, 1947.

–, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 1972.

–, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1987.

Barbier de Meynard (Ch.), *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, Paris, Imprimerie nationale, 1861.

Bay (E.), *Islamische Krankenhäuser im Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Psychiatrie*, Med. Diss. Düsseldorf, 1967.

Barthold (V.V.), *Turkestan down to the mongol invasion*, Londres, E.-J.-W. Gibb Memorial, 1928, réimpression Indus Press Karachi, 1981.

Bernand (M.), La critique de la notion de nature (ṭab') par le *kalām*, in *Studia Islamica*, LI, 1980, p. 59-101.

Black (D.), Estimation in Avicenna : *The Logical and Psychological Dimensions*, in *Dialogue*, XXXII, 1993.

Blumenthal (H.-J.), Neoplatonic Interpretations of Aristotle on Phantasia, in *Review of Metaphysics*, vol. XXXI, 1977, p. 242-257.

–, *Noûs Pathêtikos in Later Greek Philosophy*, in Annas (J.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* suppl. édité par Blumenthal (H.-J.) et Robinson (H.), Oxford, Clarendon Press, 1991.

–, *Simplicius, On Aristotle On the Soul 3-165,* (trad. anglaise du commentaire de Simplicius), Londres, Duckworth, 2000.

Bodeüs (R.), L'imagination au pouvoir, in *Dialogue*, XXIX, 1990.

Bouyges (M.), *Essai de chronologie des œuvres de Al-Gazālī (Algazel)*, Beyrouth, Recherches publiées sous la direction de l'Institut des lettres orientales de Beyrouth, t. XIV, Imprimerie catholique, 1959.

Brockelmann (C.), *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar-Berlin, E. Felber-M. Poppelhauer, 1897-1902, supplements, Leyde, Brill, 1937-1949.

Brody (I.-A.), The school of medicine at Jundishapur : The Birthplace of Arabic Medicine, in *Transactions and Studies, College of Physicians of Philadelphia*, XXIII, 1955, Philadelphia, 1955, p. 29-37.

Browne (E.-G.), *A literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'adi*, Londres, Fisher Unwin, 1906.
Browne (E.-G.), *A literary History of Persia, from the Earliest Times to Firdawsi*, Londres, Fisher Unwin, 1908.
Brunschvig (R.), Théorie générale de la capacité chez les hanafites médiévaux, in *Revue internationale des droits de l'antiquité*, vol. II, 1949, p. 157-172.
Bürgel (J.-C.), Psychosomatic Methods of Cures in the Islamic Middel Ages, in *Humaniora Islamica*, vol. I, 1973, p. 157-172.
Burnett (Ch.) & Jacquart (D.), *Constantine the African and 'Alī ibn al 'Abbās al Majūsī : The Pantegni and Related Texts*, Leyde, Brill, 1995.
Cadden (J.), Albertus Mangus universal physiology : the example of nutrition, in Weisbheipl (J.-A.) O.P., *Albertus Magnus and the sciences, Commemorative Essays 1980*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, p. 321-339.
Campbell (D.), *Arabian medicine and its influence on the middle age*, Londres, Paul, Trench & Trubner, 1926, Amsterdam, réimpression Philo Press, 1974.
Celebioglu (F.), Le problème de l'intelligence chez Aristote et son influence sur la philosophie islamique, in *Individu et société, l'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen, Actes du colloque d'Istambul, 5-9/I/1986*, *Varia Turcica*, Paris, Maisonneuve, 1988, p. 165-171.
Chabot (J.-B.), *Version syriaque de traités médicaux dont l'original arabe n'a pas été retrouvé*, Paris, Imprimerie nationale, 1954.
Chahine (O.), *Ontologie et théologie chez Avicenne*, Paris, Maisonneuve, 1962.
Chaleby (K.), *Forensic Psychiatry and Islamic Law*, in Ihsan Al Issa', *Al Junūn* : *Mental Illness in the Islamic World*, Madison, International University Press, 2000.
Charlton (W.), *Philoponus, On Aristotle on the Intellect*, (trad. anglaise du commentaire de Philipon), Londres, Duckworth, 1991.
–, *On Aristotle on the Soul 3-1-8*, (trad. anglaise du commentaire de Philipon), Londres, Duckworth, 2000.
Chatelet (F.), *Une histoire de la raison, entretiens avec Émile Noël*, Paris, Seuil, 1992.
Clement-Mullet (J.), *Essai de minéralogie arabe,* Journal Asiatique, 1858 et 1868, réimpression, Amsterdam, APA Academic Publishers, 1990.
Colin (G.-S.) et Renaud (H.-P.-J.), *Glossaire sur le Mansouri de Razès*, Rabat, 1941.
Corbin (H.), *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Institut franco-iranien, Maisonneuve, 1952-1954.
–, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shï'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979.
–, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.
D'Ancona (C.), La doctrine de la création « mediante intelligentia » dans le Liber de Causis et dans ses sources, in *Revue des Sciences philosophiques et theologiques*, vol. LXXVI, 1992, p. 209-233.
–, La dottrina neoplatonica dell'anima nella filosofia islamica : Un esempio in Al Kindi, in *Actes del Simposi International de Filosofia de l'Edat Mitjana, 1993*, Vic-Gérone, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, p. 91-96.

–, Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus, in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. IX, 1999, p. 47-88.

Davidson (A.), *Alfarabi, Avicenna, Averroes, on intellect : their cosmologies, theories of active intellect and theories of human intellect*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992.

Delaporte (F.), *Le Second Règne de la nature*, Paris, Flammarion, coll. Sciences humaines, 1979.

Dietrich (A.), *Medicinalia Arabica. Studien über arabische medizinische Handschriften in türkischen und syrischen Bibliotheken*, Göttingen, Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1966.

Dieterici (F.), Die philosophischen Bestrebungen der lautern Brüder, in *Zeitschrift der Morganländischen Gesellschaft*, Leipzig, XV, 1861, p. 577-614.

–, Zahl und Maas nach den arabischen Philosophen « Die lauter Brüder », in *Zeitschrift der Morganländischen Gesellschaft*, Leipzig, XVIII, 1864, p. 691-698.

Di Martino (C.), *Ratio particularis, la doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2008.

–, Ma'ânî, intentions et sensibilité par accident, in *Actes du XIe colloque de la SIEMP*, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Turnhout, Brepols, 2006.

Diwald (S.), *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitab Ihwan as-Safa' III : Die Lehre von Seele und Intellekt*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1975.

Dols (M.-W.), The Origins of the Islamic Hospital, Myth and Reality, in *Bulletin of the History of Medicine,* 61, 3, 1987, p. 367-390.

–, Majnūn : *The Madman in Medieval Islamic Society*, édité par Immisch (D.-E.), Oxford, Clarendon Press, 1992.

R.A Donkin (R.-A.), *Dragon's brain perfume : An historical geography of camphor*, Leyde, Brill, 1999.

Duffy (J.), Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries : aspects of teaching and practise*, Dumbarton Oaks* Papers, 1984, p. 21-27.

Duhot (J.-J.), *La Conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.

Dunstan (G.-R.), *The Human Embryo, Aristotle ant the arabic and European Traditions*, Exeter, University of Exeter Press, 1990.

Durand (F.-A.), *Quelques considérations sur l'animalité*, Thèse de médecine, Montpellier, Martel, 1834.

Ebied (R.-Y.), *Bibliography of Mediaeval Arabic and Jewish Medicine and Allied Sciences*, Londres, Wellcome Institute of the History of Medicine, 1971.

El Ezabi (Sh.), Al Naysaburi's Wise Madmen : Introduction, in *Alif Journal of comparative Poetics,* vol. 14 (Madness and Civilization), p. 192-205, 1994.

Elgood (C.), *A medical history of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, réimpression Amsterdam, APA-Philo Press, 1979.

–, *Safavid medical practice*, Londres, Luzac & Company, 1970.

Fahd (T.), *La Divination arabe*, Paris, Sindbad, coll. Bibliothèque arabe, 1987.

Farmer (H.-G.), Al Kindi on the *êthos* of Rythm, Color and Perfume, in *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, vol. XVI, 1955-1956, p. 29-38.

Festugiere (A.-J.), Platon et l'Orient, in *Revue de philologie de littérature et d'histoire ancienne*, t. XXI, fasc. I, 1947, Paris, Klincksieck, 1947.

–, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I (avec appendice sur l'Hermétisme arabe par L. Massignon), II et III (suivi du *Traité de l'âme de Jamblique* et *De l'animation de l'embryon* de Porphyre), Paris, Les Belles Lettres, 1989-1990.

Finianos (Gh.), *Les Grandes divisions de l'être « mawjud » selon Ibn Ibn Sīnā*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1976.

Finnegan (J.), Al Farabi et le *Peri nou* d'Alexandre d'Aphrodise, in *Mélanges L. Massignon*, vol. II, Damas, IFEAD, 1957.

Fluckiger (F.-A.) et HANDBURY (D.), *Histoire des drogues d'origine végétale*, trad. Lanessan (J.-L. de), Paris, Doin, 1878.

Fonahn (A.), *Zur Quellenkunde der Persischen Medizin*, Leipzig, J.-A. Barth, 1910.

Foucault (M.), *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954.

Fouchecour (Ch.-H.), *Moralia, les notions morales dans la littérature persane du 3e/IXe au 7e/XIIIe siècle*, Paris, Recherche sur les civilisations.

Frede (D.), The cognitive role of phantasia in Aristotle, in Nussbaum (M.-C.), *Essays on Aristotle De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Gardet (L.) et Anawati (M.), *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.

Gätje (H.), Philosophische Traumlehren im Islam, in *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CIX, 1959.

–, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Annales Universitatis Saraviensis, Reihe Philosophische Fakultät, 1971.

Gauthier (L.), *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909.

–, *Antécédents gréco-arabes de la psychophysique*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1939.

Gignoux (Ph.), Sur le composé humain du manichéisme à l'ismaélisme, in *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard,* Cahier 7, Paris, Studia Iranica, 1989, p. 137-149.

Gilliot (Cl.), Quand la théologie s'allie à l'histoire : triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'œuvre d'Al Juwaynī, in *Arabica*, XXXIX, fasc. 2, juillet 1992, Leyde, Brill, p. 241-260.

Gimaret (D.), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1980.

–, *La Doctrine d'al Ash'arī*, Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 1980.

Goichon (A.-M.), *La Distinction de l'être et de l'essence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

–, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne),* Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

–, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā (Avicenne),* Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

–, *Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan, commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

Goodman (L.-E.), *Avicenna*, Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1992.

Gourinat (J.-B.), *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996.

–, Le traité de Chrysippe sur l'âme, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2004/2005, 8, Paris, PUF, 2005.

Grmek (M.-D.) & Huard (P.), *Le Premier Manuscrit chirurgical turc*, rédigé par Charaf Ed-Din, Paris, Dacosta, 1960.

Grmek (M.-D.), *On aging and old age, basic problems and historic aspects of gerontology and geriatrics*, Bodenheimer (F.-S.) et Weisbach (M.-W.), Monographiae Biologicae, La Haye, 1958.

–, *Les Maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris, Payot, 1983.

–, Ideas on Heredity in Greek and Roman Antiquity, in *Physis*, 28, 1990, p. 131-162

Gutas (D.), The « *Alexandria to Baghdad* » Complex of Narratives : a Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. 10, 1999, p. 155-194.

Hamelin (O.), *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs,* Paris, Vrin, 1953.

Harvey (E. R.), *The Inward Wits : Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, Warburg Institute, 1985.

Hasse (D.), Avicenna on Abstraction, in Winovsky (R.), *Aspects of Avicenna,* Princeton, Ed. Markus Wiener Press, 2001, p. 39-72.

Hau (F.-R.), Die Bildung des Arztes im Islamischen Mittelalter, *Clio Medica*, vol. 13, n° 2, octobre 1978, p. 95-124, et vol. 13, n° 3-4, mai 1978, p. 175-200.

Hille (Dr.), Zur Geschichte der arabischen Heilkunde, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, III, 1849.

Horn (H.-J.), Aristote, *Traité de l'âme, III-2*, et le concept aristotélicien de la phantasia in *Études philosophiques*, 1988.

Horn (P.), Der Schatz des Khvarezmschah, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Band IV, Vienne, Hölder, 1890, p. 131-143.

Hugonard-Roche (H.), Aux origines de l'exégèse orientale de la Logique d'Aristote : Sergius de Reš'aina (m. 536), médecin et philosophe, in *Journal Asiatique*, CCLXXVII, 1989, p. 1-17.

Iskandar (A.-Z.), A study of al Samarqandī's Medical Writings (on his book *al Asbāb wa al 'alamāt and al Kirmān's šarḥ al asbāb wa 'alamāt*), in *Le Muséon*, LXXXV, 3-4, 1972, p. 451-479.

Jabre (F.), *Essai sur le lexique de Ghazālī*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1985.

–, *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychiques et historiques* (2e éd.), Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1986.

Jacquart (D.) et Micheau (F.), *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. Islam-Occident, 1990.

Jadaane (F.), *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, Dār el Machreq, 1968.
Jolivet (J.), *L'Intellect selon Kindi*, Leyde, Brill, 1971.
–, L'intellect selon al Farabi : quelques remarques, in *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995.
Joly (R.), La caractériologie antique jusqu'à Aristote, in *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, XL, 1962, p. 5-28.
–, La biologie d'Aristote, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CL-VIII, Paris, PUF, 1968, p. 219-253.
[Kafesoglu], Qafisūġlū : *Tārīḫ-e Dolat-e Ḫwārazmšāhiyān, (Histoire des Ḫwārazmšāh-s)*, trad. du turc en persan par Eṣfahāniyān (D.), Téhéran, Našr-e gustarah, 1368 (1989).
Khalehi-Motlagh (Dj.), article *adab*, in *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater, 1985.
Kiani (M.-Y.), *The Islamic city of Gurgān*, Deutsches Archäologisches Institut, Abt. Teheran, Berlin, Reimer, 1984.
Klein-Franke (F.), *Iatromathematics in Islām*, Hildesheim, G. Olms, coll. Text und Studien zur Orientalistik, Band III, 1984.
Klibansky (R.), Panofsky (E.) et Saxl (F.), *Saturne et la mélancolie*, Paris, Gallimard, 1989.
Koning (P. de), *Trois Traités d'anatomie arabe*, Leyde, Brill, réimpression Francfort, Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1986.
Koyre (A.), Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Âge, in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.
Kraemer (J.-L.), *Humanism in the Renaissance of Islam : The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leyde, Brill, 1986.
Kraus (P.), *Jābir ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques en Islam*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
Labarriere (J.-L), Imagination humaine et imagination animale chez Aristote, in *Phronesis*, XXIX, 1984.
Lambton (A.-K.-S.), The administration of Sandjar's Empire as illustrated in the 'Atabat al Kataba, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, 1957, p. 367-388.
–, The Internal Structure of The Saljūq Empire, in *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, The Saljūq and Mongol Periods, Cambridge, Boyle, CUP, 1968.
–, Aspects of Saljūq-Ghuzz Settlement in Persia, *Papers on Islamic History, III, Islamic Civilization, 950-1150*, Oxford, D.-S. Richards, Bruno Cassirer, 1973.
Langlois (C.-V.), *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1911.
Lawn (B.), *The Salernitan Questions*, Clarendon Press, 1963.
Lazard (G.), *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, Klincksieck, 1963.

–, Un amateur de sciences au ve siècle de l'hégire, Sharmadân de Rai, in *Mélanges Massé*, Téhéran, Presses de l'Université, 1963.
–, *Les Premiers Poètes persans (IXe-Xe siècle),* t. I (introd. et trad.) et t. II (textes persans), Paris-Téhéran, Maisonneuve, 1964.
Le Blanc (G.), *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 2008.
Leclerc (L.), *Histoire de la médecine arabe*, Paris, Leroux, 1876.
Lecourt (E.), *L'Expérience musicale : résonances psychanalytiques*, Paris, L'Harmattan, 1994.
Levey (M.), *Early arabic pharmacology*, Leyde, Brill, 1973.
Levine (J.), «Materialism and Qualia : The Explanatory Gap » in *Pacific Philosophical Quaterly*, 64, 1983, p. 354-361.
Libera (A.), *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990.
Lory (P.), *Le Rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003.
McCarthy (R.), Al Kindi's Treatise on the Intellect, in *Islamic Studies*, vol. III, 1964, p. 119-149.
Madelung (W.), The Spread of Maturidism and the Turks, in *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, Coïmbre et Lisbonne, Leyde, Brill, 1971, p. 109-168.
Mahdi (M.), Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness, in Hourani (G.-F.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, SUNY Press, 1975.
Mallet (D.), Le *Kitāb al-taḥlīl d'al Fārābī*, in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. IV, 1994, p. 317-335.
Marquet (Y.), *La Philosophie des Ikhwān aṣ Ṣafā'*, Société nationale d'édition et de diffusion, Alger, 1975.
–, *La Philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 1988.
Masse (H.), *Croyances et coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires*, Paris, Maisonneuve, 1938, 2 vol.
–, *Anthologie persane* (XIe-XIXe siècle), Paris, Payot, 1950.
Massignon (L.), La nature dans la pensée islamique, *Eranos,* XIV, 1946, p. 144-148.
Michot (J.-R.), *La Destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain, Peeters, 1986.
Miles (M.), Some historical texts on disability in the classical Muslim World, in *Journal of Religion, Disability & Health*, vol. VI, (2-3), 2002, p. 77-88.
Mohaṭṭar (F.), *'Īsmā'īl Gorgānī und seine Bedeutung für die iranische Heilkunde insbesondere Pharmazie*, Inaugural-Dissertation, Marburg-Lahn, Druck Görich & Weyerhäuser, 1971.
Moḥaqeq (M.), *Muḥammad ibn Zakariyā-ye Rāzī*, *fīlsūf-e Ray,* (1970) rééd. Téhéran, Našr-e Ney, 1368 (1989).
Monawwar (M.-E.-E.), *Les Étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974.
Moore (K.-G.), Some Arab Doctrines on Imagination : a chapter in the history of psychology, in *Journal of Psychology*, XLI, 1956, p. 127-133.

Najm Ābādī (M.), *Ābū Bakr Muḥammad ibn Zakariyā-ye Rāzī*, Téhéran, Université de Téhéran, 1960.

Naficy (A.), *Les Fondements théoriques de la médecine persane, d'après l'Encyclopédie médicale de Gorgani, avec un aperçu sommaire sur l'histoire de la médecine en Perse*, Thèse de médecine, Paris, Véga, 1933.

Nagel (T.), *Die Festung des Glaubens, Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus in 11 Jahrhundert*, Munich, Beck, 1988.

Nīšābūrī (Aḥmad ibn Muḥammad), *Tārīḫ-e Nīšāpūr (Histoire de Nichapour)*, Téhéran, B. Karīmī, 1339 (1960).

Nouri-Ortega (M.), L'enchantement, la stupéfaction : miroirs de la folie d'amour dans la littérature persane in Kappler (C.) et Thiolier-Méjean (S.), *Les Fous d'amour au Moyen Âge, Orient-Occident*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 99-105.

Ottosson (P.-G.), *Scolastic medicine and philosophy*, Naples, Bibliopolis, Edizioni di filosophia e scienze, 1984.

Pichot (A.), *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.

Pigeaud (J.), *La Maladie de l'âme, étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Pines (S.), La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XIX, 1952.

–, Razi critique de Galien, in *Actes du VIII*[e] *Congrès International d'histoire des sciences,* Jérusalem, août 1953, p. 480-487.

–, The Arabic recension of *Parva Naturalia* and the philosophical doctrine concerning veridical dreams according to *al risāla al Manāmiyya* other sources, in *Israël Oriental Studies*, vol. IV, 1974, p. 104-153.

–, The Limitations of the Human Knowledge according to Al Farabi, Ibn Bajja and Maimonides, in Twersky (I.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature,* Cambridge, Harvard University Press, 1979.

–, Studies in Ābū l Barakāt al Baghdādī Physics and Metaphysics, in *Collected Works of Shlomo Pines,* vol. I, Jérusalem, 1979.

Rashad (M.), On the authorship of the treatise « *On the harmonization of the opinions of the two sages* » attributed to al-Fārābī, in *Arabic Sciences and Philology*, vol. 19 (2009), p. 43-82.

Rex (F.), *Zur Theorie der Naturprozesse in der früharabischen Wissenschaft,* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1975.

Richard (F.), *Al-Ghazālī and the Aš'arite School*, Durham, Duke University Press, 1994.

Richter-Bernburg (L.), *Persian medical manuscripts at the University of California*, Malibu, Undena Publications, 1978.

Rispler-Chaim (V.), *Disability in Islamic Law*, Dordrecht, Springer, 2007.

Rizvi (Seyed A.-A.), *Muslim Tradition in Psychotherapy & Modern Trends* (Thèse de médecine, 1985), Lahore, Institute of Islamic Culture, 1989.

Rosenthal (F.), Ash SHaykh al Yūnānī and the Arabic Plotius Source, *Orientalia*, N.S., Rome, 21, 1952, p. 461-492, 22, 1953, p. 370-400, 24, 1955, p. 42-66.

Schacht (J.), Über den Hellenismus in Baghdad und Cairo im 11. Jahrhundert, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XC, 1936.
Schlimmer (J.-L.), *Terminologie médico-pharmaceutique et anthropologique française-persane*, éd. lithographique 'Alī Qulī Ḫān, Téhéran, 1874, réimpression Téhéran, Université de Téhéran, n° 330, 1970.
Schöffler (H.), *Die Akademie von Gondischapur (Aristoteles auf den Wege in den Orient),* Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1988.
Schwarz (E.), *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, 1896-1929, réimpression Hildesheim et New York, Olms, 1969.
Sebti (M.), *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, 2000.
Seyyed Hossein Nasr, *Sciences et savoir en Islam*, trad. Guinhut (J.-P.), Paris, Sindbad, 1979.
Sezgin (F.), *Geschichte des arabischen Schifttums*, 9 vol, (vol. III, Medizin, Pharmazie, Zoologie, Tierkunde), Leyde, Brill, 1967-1984.
Shiloah (A.), L'épître sur la musique des Ikhwân al Safâ', in *Revue des Études islamiques,* t. 32, Paris, Geuthner, 1964.
Shipperges (H.), Die arabische Medizin als Praxis und als Theorie, in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, XLIII, 1959.
–, Der Narr und sein Humanum im islamischen Mittelalter, in *Gesnerus*, vol. XVIII, 1-2, p. 1-12.s
–, La etica medica en el Islam medieval, in *Aslepio*, XVII, 1965.
Siddiqi (M.Z.), *Studies in arabic and persian medical literature,* Calcutta, Calcutta University Press, 1959.
Siegel (R.-E.), *Galen's system of physiology and medicine,* Bâle, Karger, 1968.
Sirat (C.), *La Philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, Paris, CNRS, 1988.
Souques (A.), *Étapes de la neurologie dans l'Antiquité grecque (d'Homère à Galien),* Paris, Masson, 1936.
Stillman (N.-A.), Charity and social services in Medieval Islam, *Societas, a review of social history* (Oshkosh, Wisc.), V-2, 1975, p. 105-115.
–, Waqf and the ideology of charity in medieval Islam, in Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, vol. I, Leyde, Brill, 2000.
Strohmaier (G.), *Denker im Reich der Kalifen*, Leipzig, Urania-Verlag, 1979.
–, Von Alexandrien nach Bagdad, eine fictive Schultradition, in *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin, Wiesner, 1987.
–, La tradition hippocratique en latin et en arabe, in *Le Latin médiéval, la constitution d'un langage scientifique*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Centre Jean-Palerne, Mémoire n° X, 1991.
Sorabji (R.), *Aristotle transformed, The Ancient Commentators and Their Influence, Londres*, Duckworth and Cornell University Press, 1990.
–, *Emotion and Peace of Mind, from Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
–, *Animal Minds and Human Morals, the origins of the Western debate*, Londres, Duckworth, 1993.

–, *Aristotle on memory*, Londres, Duckworth and Brown University Press, 2004.
Steineschneider (M.), Die Parva Naturalia bei den Arabern, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXX, 1883.
Temkin (O.), *The falling sickness, a history of epilepsy from the Greeks to the beginning of moderne neurology*, Baltimore, John Hopkins Press, 1945.
–, *Galenism : Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1973.
Terzioglu (A.), *Mittelalterlische islamische Krankenhäuser unter Berücksichtigung der Frage nach den ältesten pyschiatristen Anstalten*, Diss., TU Berlin, 1968.
Thies (H.-J.), *Erkrankungen des Gehirns insbesondere Kopfschmerzen in der Arabischen Medizin*, Bonn, Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1968.
Thomasset (Cl.), Médecine et sexualité : force et faiblesse de l'explication scientifique médiévale, in *Le Moyen Âge et la science*, Paris, Klincksieck, coll. Sapience, 1991.
Ullmann (M.), *Die Medizin im Islām*, Leyde et Cologne, Brill, 1970.
Ullmann (M.), *Die Natur- und Geheimniswissenschaft im Islām*, Leyde, Brill, 1972.
Ullmann (M.), *Die Medizin im Islām*, Leyde et Cologne, Brill, 1970.
Ushida (N.), *Étude comparative sur la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de Saint-Thomas d'Aquin*,Tokio, The Keio Institut, 1968.
Vadet (J.-Cl.), *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve, 1968.
Vajda (G.), Les notes d'Avicenne sur la théologie d'Aristote, in *Revue thomiste*, 1951, 2, Paris, Desclée de Brouwer, 1951.
Van Ess (J.), Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme, in *Revue des Études islamiques,* hors série n° 14, Paris, Geuthner, 1984.
Verbeke (G.), *Jean Philopon, Commentaires sur le De Anima d'Aristote*, Louvain, B. Nauwelaerts, 1966.
Vesel (Z.), *Les Encyclopédies persanes*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1986.
Watts (E.), *The enduring legacy of the iatrosophist Gessius, in Greek-Roman and Byzantine Studies*, vol. 49, printemps 2009, p. 113-133.
Wensinck (A.-J.), *La Pensée de Ghazzālī*, Paris, Maisonneuve, 1940.
Zakharia (K.), Le statut du fou dans le *Kitab Uqala' al-majanin* d'an Nīšābūrī, les modalités d'une exclusion, in *Bulletin d'études orientales*, t. XLIX, Damas, IFEAD, 1997.



Achevé d'imprimer sur les presses de la SEPEC
Dépôt légal : Mai 2010

